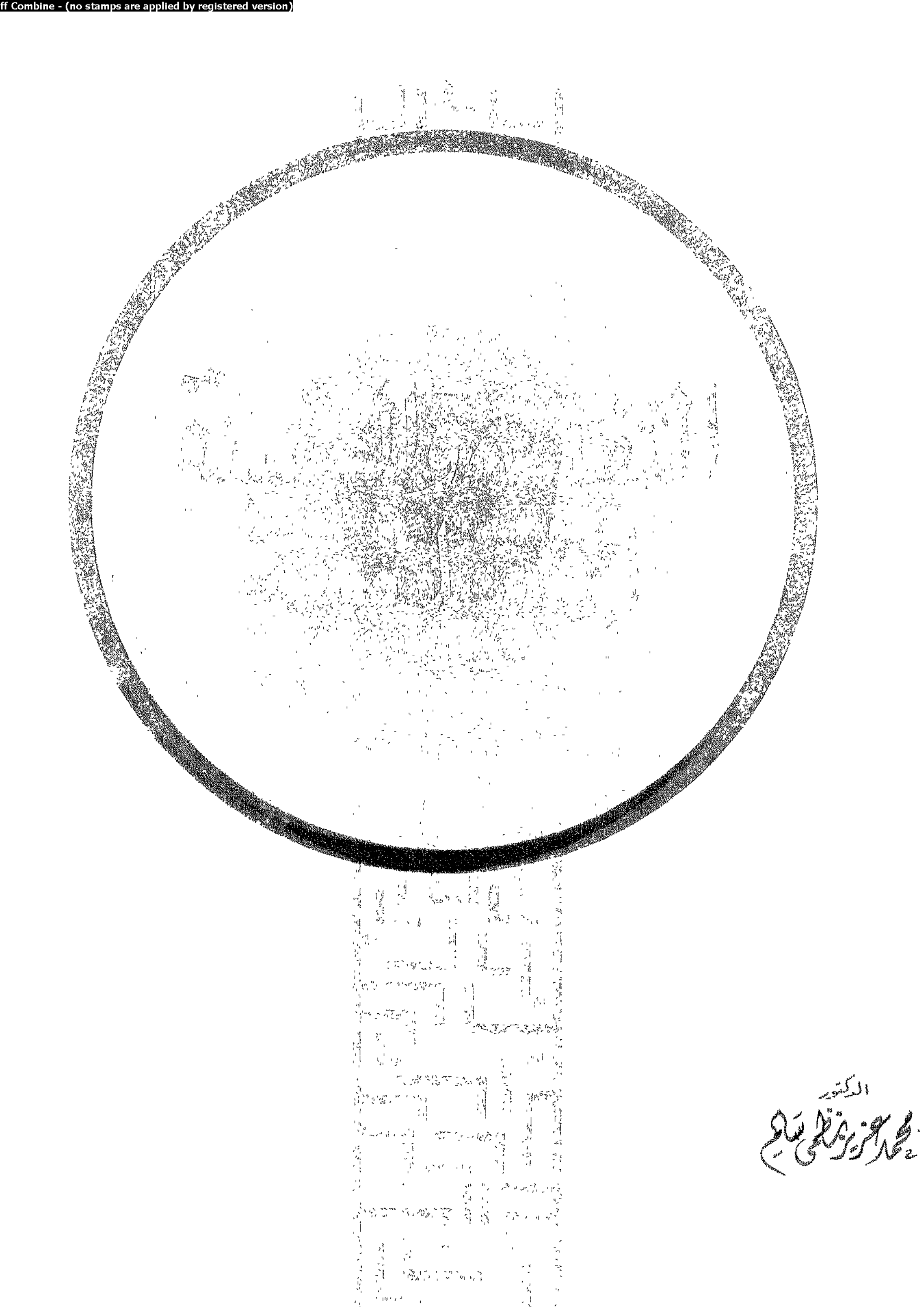


الدكتور
محمد عزيز نظمي سالم

الناشر : مؤسسة شباب الجامعة
للطباعة والتوزيع
ت ٣٩٤٧٢ الاسكندرية



الثقافة والعقيدة الإسلامية

دكتور

محمد عزيز نظمي سالم

١٩٨٦

الناشر

مؤسسة شباب الجامعة ١٨

للطباعة والنشر والتوزيع

ت ٤٩٣٩٤٧٢ الإسكندرية



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله سبحانه وتعالى :

«يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ومايذكر إلا أولوا الألباب» ...

صدق الله العظيم



(تصــــدير)

أبدأ هذه الصفحات مستعينا بالله ، ومستمــــدا التأييد والتوفيق منـه ، وسائله اياه أن يسدد خطانا ، ويجعل غايتنا خالصة لوجهه .

ونسأل الله التوفيق والهداية «وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله» .

وبعد : فهذه مجموعة موجزة من المحاضرات التى تتناول موضوع الثقافة الاسلامية من الفلسفة والتصوف وعلم الكلام . أردنا بها الوقوف على أصالة الفكر عند المسلمين من ناحية ومن ناحية أخرى نتبين مجالات إبداعية فى الفكر الاسلامى ألا وهى علم الكلام والتصوف والأصول . ومن خلال استعراضنا المبتسر قد نشير وندلج أحيانا وننهج فى عرضنا لموضوع المحاضرات نهجاً مزدوجاً نقدياً وتاريخياً ونقصد بالنقدى أننا نعرض لأهم قضايا ومسائل الفكر الاسلامى ووجهات النظر التى خاضت معاركها الفكرية عن إيمان وتعقل ونقصد بالتاريخى أننا نتناول المشكلة فى إطارها التاريخى وتطورها مع الأستشهاد أحيانا بآراء الفلاسفة والمفكرين الاسلاميين إذا ما تطلب الأمر ذلك .

ولقد تخيرنا أسم الثقافة الاسلامية ذلك لأننا فى حقيقة الأمر نقوم بمحاولة لتأصيل الفكر عند المسلمين مع إبراز الجانب الابداعى فى الفكر الاسلامى ونعنى به كما أسلفنا القول علم الكلام خاصة لدى المدرسة المعتزلية ولبعض مشايخها الاجلاء الذين أدلوا بدلوهم فى مسائل النقل والعقل أقصد مسائل الدين والفلسفة . ذلك لأننا أمام التراث الفكرى الاسلامى نجد أنفسنا أمام تيار شامل ومتكامل يسلك طريقا عقليا ونهجا ناضجا فى الاعتقاد قوامه العقل وسنده العقيدة وآفاقه الحضارة الاسلامية ومداه البعيد الفكر الانسانى وبحثه الدائب عن الحقيقة والخلاص . كما نتبين قيما أخلاقية وعرفانية لدى متصوفة الأسلام

وأقطابهم . هذا بالإضافة إلى التعرف على المنهج الأصولى الذى أستحدثه الفقهاء وإنتفع به علماء الكلام وطبقات المفكرين فى العلوم الطبيعية والرياضيـة والأنسانية . كذلك نستعرض الفرق والطوائف التى تضمنها الفكر فى الإسلام

ومن خلال هذه المحاضرات نتبين هذا الفكر الخالد الذى صاغ فلسفته صياغة منهجية من أجل تثبيت دعائم الإيمان وتأكيد دور العقل فى نسق فلسفى مترابط مدافعاً عنها أمام الدعوات الباطلة والشعوبية والإلحادية .

وما من شك فى أن هناك فكرا فلسفياً نبت فى ظل عقيدة الاسلام ، له رجاله ومدارسه . له نظرياته وخصائصه — أكاد أزعم — أن الفلسفة الاسلامية ذات صبغة حضارية وثقافية بالدرجة الأولى نشأت تحت كنف الاســلام وتأثرت بالعقيدة وبالمنهج الاسلامى . أسهم فيها المسلمون فى المشرق والمغرب ولا ضير فى إسهام غير المسلمين من شملهم الاسلام رعاية وسماحة — ولا ضير كذلك أن نصف الفلسفة الاسلامية بالعربية ذلك لأن آراء الفلاسفة ولغتهم عربية هى لغة القرآن أولع بها العرب والعجم على السواء . ولا خصومة فى تسميتها بالفلسفة العربية الإسلامية .

وليكن معلوما أن الفكر الفلسفى فى الاسلام أوسع نطاقا من المدرسة الفلسفية المشائية — كما يحلوا لبعض المستشرقين تسميتهم بها — فقد ظهرت فى الفلسفة الاسلامية مدارس كلامية وأصولية وصوفية . وزخرت بآراء طبقات المعتزلة والأشاعرة والسلف وغيرهم : وعلى العموم فهناك أتجاهات وأنماط من الفكر الفلسفى فى الاسلام نعنى بها :—

أولا : الاتجاه الكلامى أو طبقات المتكلمين من الشيعة أو المعتزلة أو أهل السنة أو الأشاعرة وبعض الفرق كالخوارج والمرجئة لهم آراء فكرية يعتد بها خاصة فى علم التوحيد والعقيدة .

ثانيا : الاتجاه الفلسفى المشائى أو الخالص من فلاسفة المشرق والمغرب توالت هذه النزعة المدرسية بعد مشائة أرسطو والأفلاطونية المحدثة فجاءت المشائية العربية . وكان دورها توفيقا بين الفلسفة والدين ومن أعلامها الكندى والفارابى وابن سينا وبن جبير وابن طفيل وابن رشيد وغيرهم ممن حفظوا التراث الفلسفى وأضافوا عليها من ابداعاتهم .

ثالثا : الاتجاه الصوفى الذى نبت من حركة الزهد الأولى فى الاسلام ونمى وأزدهر على يد الصحابة والتابعين والمتصوفة وعاش بين كنف الحضارة الاسلامية أحقابا طويلة وزخر بتراث صوفى أصيل وأخلاقى يضرب به المثل .

ولم ينضب معين الفكر الفلسفى فى الاسلام عن الاتجاهات السابقة فحسب بل امتد إلى مجالات عديدة وميادين مختلفة ، فأنتفع به الفقهاء فكان علم الأصول وانتفع به اللغويون فكان علم النحو والبلاغة .

بل إن كثيرا من دعوى الفرق الاسلامية سواء كانت شيعية أو سلفية أو غيرها أخذت عن الفكر الفلسفى مناهجه ونظرياته التى تدعم بها مذهبها أو نزعتها .

وتجاوز الاتصال علوم اللغة والعقائد إلى مجالات علم الأخلاق والأقتصاد والأجتماع والسياسة وعلم النفس والتاريخ والفلك والطبيعة ومنطق الرياضيات التى إستندت إلى مسلمات وتصورات فلسفية اسلامية فكانت نهضة وإزدهار العلوم والآداب والفنون .

خصائص الفكر الاسلامى :

تصدى الفكر الاسلامى العربى إلى المشكلات التقليدية الكبرى . وهى مشكلة الله والعالم والأنسان ، متأثرة بالدرجة الأولى ببيئتها وبعقيدتها ومستعينة بالدرجة الثانية بما وصل إليها من فلسفات سابقة شرقية أو يونانية وإنتهت إلى آراء فلسفية متشابهة إلا من بعض الجزئيات بإختلاف رجالها . ونختار بوجه عام بهذه الخصائص :

(١) فكر دينى وروحى :

تقوم على أساس من المعتقد الدينى والإيمان بالغيبيات والروحانيات فهى فكر فلسفى نشأ من معتقد الاسلام وتشبع بروحه وجاءت إمتداداً طبيعياً لأبحاث الدين ومشكلات الكلام . فالله هو الخالق المبدع خلق العالم فى الأزل ونظمه وسيره (الإشارات والبتهات لابن سينا ص ١٤٧ ، ١٥٧) والعالم معلول الله أخضعه الخالق لقوانين ثابتة محكمة . وعلى هذا فالطبيعة مرتبطة بالميتافيزقيا ، بل إن النفس والأخلاق بها فيض نورانى إلهى تؤكد الخلود . ولا تستطيع النفس البشرية إدراك الحقائق الكلية إلا تبيض علوى وبمعونة من العقل الفعال والوحى يدعم العقل ويؤيده (مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ص ٢٣٣ ، ٢٣٨) وبهذا الطابع أو الخاصية الدينية الروحية اقتربت الفلسفة من الدين .

(٢) فكر عقلى :

ولما كان العقل البشرى قوة من قوى النفس ويسمى بالنفس الناطقة فمنه يسوس البدن ويختص بالإدراك والمعرفة . ومفضل العقل نعلل ونبرهن ونكشف الحقائق العلمية ولقد استند علم الأصول منهجه فى القياس من المنطق

والعقل ؛ فالأنسان قادر بعقله على التميز بين الحسن والقبيح بين الخير والشر وتبعا لذلك فحرية الإرادة مكفولة للأنسان كى يقدر على الفعل ثوابا أوعقابا

(٣) فكر توفيقى

فمن فلاسفة الاسلام المشرقين (الكندى — الفارابى — ابن سينا) والمغربين (ابن باجه — وابن طفيل — وابن رشد) يصبغ الفلسفة بصبغة دينية . حتى كان هناك مزجاً بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو لديهم فكانت السمة الغالبة هى التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل وتركت الفلسفة الاسلامية تأثيرها الواضح على فلاسفة العصور الوسطى من أصحاب الفلسفات المسيحية واليهودية فى هذا الشأن .

(٤) فكرٌ علمى :

أجمع فلاسفة الاسلام على أن العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة فعالجوا مسائل الطبيعة والالهيات والمنطقيات والرياضيات والفلك وغيرها فى إطار الفلسفة وما من فيلسوف إسلامى إلا وكانت له نظرية فى العلوم الصنيعة أو الفلكية أو غيرها . كما أستند إلى محك التجربة والاستقراء ، ويكفى أن تنظر إلى كتب الفارابى فى الهندسة والميكانيكا أو علم الجبر أو تنظر إلى ابن سينا وكتابه القانون فى الطب أو كتاب ابن رشد فى الكليات فى الطب أو تنظر إلى الرازى أو ابن لهيثم وغيرهم حتى نتبين النهج العلمى والتجريبى فى البحوث والدراسات العلمية التى تنطوى عليها تقسيمات أو تصنيفات الفلسفة الاسلامية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أصول الفكر الاسلامى

أختلف الدارسون للتراث العقلى الاسلامى فى معنى الفكر الاسلامى فنجد ادعياء النزعة العنصرية الذين أبعدوا خصائص التعمق الفكرى والإبتكار والأصالة عنه رأوا بأن الفكر الاسلامى مجرد آراء المدارس الفلسفة اليونانية إذ أن الفلسفة دخلت الجماعة الاسلامية عن طريق الترجمة والنقل واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ومن أصحاب هذا الرأى المستشرق (١) «دى بور» فى كتابه (تمهيد للفلسفة الاسلامية) حيث يرى أن الأستقلال فى الفكر والابتكار ليست من سمات العقل الشرقى ويدلل على ذلك بمحاولات التوفيق والجمع بين آراء الفلاسفة الرواقيين من جانب المسلمين . بينما نجد فريقا آخر يرى أن العرب والمسلمين لا ينقصهم الابتكار كغيرهم من الأجناس فى موضوعات الفكر الفلسفى .

ونعنى بالفكر وموضوعاته ذلك اللون من التفكير الخاص بالجماعة الاسلامية (٢) فيما وراء الكون وفى الكون وفى الانسان وفى الجماعة الانسانية، وكان التفكير فى أول مرة محدودا فى صورة مبادىء ووصايا ولقد ذهب إلى هذا الرأى المؤرخ الألمانى «ديلتاى» فى كتابة عصر التنوير Einieitung in drgeısts wisseuci asfts وقوله «أن الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ولقد توسعوا فى الكيمياء عما بلغته مدرسة الاسكندرية وأوجدوا مستحضرات واستخدموا الآلات المساحة» .

ولو حصرنا العديد من الآراء الفلسفية لدى المسلمين ممن إهتموا بموضوعات الفكر الفلسفى الاسلامى وخاصة الجانب الالهى نجد طبقات

---

(١) دى بور الفلسفة الاسلامية ترجمة د. محمد أبو ريده ص ١٤ .
(٢) جوتيه المدخل للفلسفة الاسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى المقدمة .

المفكرين المسلمين البارزين وهم : (١) الفلاسفة (٢) الحكماء (٣) الأشاعرة . (٤) المعتزلة (٥) الفقهاء (٦) الجدليون (٧) الصوفية ، ومحاولة الوقوف على أبعاد الفكر الفلسفى الاسلامى تدفعنا إلى النظر فى المراحل التاريخية السابقة لإزدهار الآراء والمذاهب الفلسفية عند المسلمين أى — نتناول مرحلة ما قبل الترجمة والنقل ثم مرحلة الاختلاط والترجمة والنقل — ففى المرحلة الأولى نتبين إنحسار الفكر العقلى فى العقيدة الدينية وفى نطاق مبادىء الشريعة الاسلامية ولقد تناولت آراء علماء الكلام وأصول الفقه تلك الآراء فى هذه المرحلة .

أما فى المرحلة الثانية فنجد تطورا كبيرا فى عرض الموضوعات الفلسفية مما يبرز بعض الأثر المنهجى الذى أتبعه التفكير الاسلامى (١) متأثرا بالمدارس الفلسفية اليونانية والشرقية ولقد كانت مسيرة الفلسفة الاسلامية (٢) على خطوات منهجية .

١ — النقل والترجمة والشرح (عند الفارابى وأخوان الصفا والكندى وابن سينا) .

٢ — النقد والهدم (عند الغزالى والايجى والطوسى والتفتازانى) .

٣ — التوفيق بين الدين والفلسفة (عند ابن رشد الشعرانى) .

٤ — الاحياء العقلى (عند الافغانى ومحمد عبده ومحمد اقبال ورشيد رضا والمراغى) .

وبشىء من التعمق والتبسيط لتلك الموضوعات التى كانت محورا للعقيدة الاسلامية نجد أن أبرز موضوع فلسفى كان الله أو المشكلة الالهية صفاته وذاته

---

(١) د. محمد غلاب ينابيع الفكر الاسلامى ص ١٩ .

(٢) د. محمد أبو ريان الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٤٥ .

وعلاقاته بالانسان ثم مشكلة القرآن والاعجاز القرآنى والوحى ومشكلة الحرية والقـــدر .

ومن العوامل التى ساعدت على عمليات التفكير الفلسفى بعض العـوامل غير الدينية : نذكر منها :

(١) الخلافة أو نظام الحكم والبيعة .

(٢) الردة والارتداء عن الاسلام .

(٣) الزكاة والالتزام بمبادىء الشريعة الاسلامية إزاء أهل الذمة .

(٤) القرآن والحديث .

(٥) القـــدر .

(٦) الحساب والثواب والعقاب .

(٧) العدل والحرية .

(٨) آراء الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية وتأويلهم.

ويجدر بنا أن نبدأ بالمسألة الأولى ألا وهى تسمية الفلسفة الاسلاميـــة وموضوعاتها . وقد شغلت مشكلة الجبر والاختيار (هل الانسان مسير أم مخير) . جموع المسلمين منذ أواخر القرن الأول الهجرى سواء فى دمشق أو المدينة أو البصرة ، وذهب فريق إلى القول بحرية الارادة أو الأختيار فسموا (القدرية) إذ أثبتو للأنسان قدرة على أعماله وعلى رأس هذا الفريق معبد الجهنمى وغيلان الدمشقى .

وذهب فريق آخر إلى أن الانسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة ، ليس له إلا ما أراد الله ولا قدرة له على شىء ، وإنما يخلق الله أفعاله،وسموا (الجبرية) وعلى رأسهم الجهم بن صفوان .

الحرية معبد الجهمى (٨٠ هـ — ٦٩٩ م) ودعا إلى القول بحرية الإرادة نشأ بالبصرة ورحل إلى دمشق والمدينة وقتله الحجاج (٩٥ هـ / ٧١٤ م)(وكان ينكر القضاء المحتوم التى يتعلل بها الحكام التسويع تصرفاتهم ويرتكب بأسمها المحكومين ما يرتكبون من معاصى وآثام فدافع عن شرعية التكاليف وأنكر القدر الذى يسلب الأختبار .

غيلان الدمشقى : (١٠٥ هـ — ٧٢١ م) كان أبوه مولى لعثمان بن عفان وعاش أبنه فى دمشق وجاهر عمر بن عبد العزيز (١٠١ هـ / ٧٢٠ م) وأتصل بالحسن البصرى وشهد مجلسه ويقال أن هشام بن عبد الملك (١٢٥ هـ / ٧٤٣ م) قتله وتنسب إليه فرقة العيلانية ويعتبر من رجال المعتزلة . ويقرر مبدأ حرية الارا دة وأن الله لا يعمل إلا الأصلح فلا يقضى بالمعاصى بل يرتكبها الانسان بمحض إرادته الجبرية وأنه الانسان عما يفعل .

الجهم بن صفوان (١٢٧ هـ—٧٤٥ م) وقال بالجبر ويذكرعندالشهرستانى بأن الانسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالأستطاعة وإنما هو مجبور أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار (الملل والنحل جـ ١ ، ص ١١٠ ؛ ص ١١١) ويذكر الأشعرى عنه (مقالات جـ ١ ص ١٣٦ قوله) «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده .، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز) كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه . إلا أنه خلق للأنسان قدره كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا .

تسمية الفكر الاسلامى وموضوعاته

نتناول مسألتين المسألة الأولى هى تسمية الفلسفة الاسلامية (١) والمسألة الثانية هى موضوع هذه الفلسفة .

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى أى الخلاف حول التسمية : هل هى فلسفة عربية أم هى فلسفة اسلامية . يرى بعض المؤرخين يسمونها الفلسفة العربية ذلك أنها كتبت باللغة العربية كذلك فأن تسميتها بالفلسفة الاسلامية يخرج النصارى والاسرائليين والصائبة وأصحاب ديانات أخرى وهؤلاء كانت لهم مشاركة فى التصانيف العربية لم يكونوا مسلمين ومع ذلك كتبوا فى الفلسفة بلغة عربية فيتعين أطلاق لفظ الفلسفة العربية على هذه الفلسفة التى شارك فيها المسلمون وغير المسلمين .

أما بالنسبة لتسميتها بالفلسفة الاسلامية فذلك للأسباب الآتية :-

١ - أن العرب كجنس لم ينفرد وبهذا التراث الفلسفى الضخم بل اشترك مع العرب كثير من الفرس والترك والهنود كذلك فأن هناك كتابات بالفلسفة الاسلامية بغير اللغة العربية .

٢ - أن المؤرخين المسلمين سموا المشتغلين فى هذه الفلسفة بأسم فلاسفة الاسلام أو حكماء الاسلام أو المتفلسفة الاسلامية . فأبن سيناء فى كتابى الشفاء والنجاة يستخدم تعبيرا «المتفلسفة الاسلامية» وكذلك الشهرستانى فى الملل والنحل يستخدم تعبير «فلاسفة الاسلام» وفى كتابى اخبار الحكماء ومقدمة ابن خلدون وردت عبارة «فلاسفة الاسلام وحكماء لاسلام» كذلك نجد

---

(١) د. على النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ص ٢٢٧ .

للبيهقى كتابا «تاريخ حكماء الاسلام» وعند الشهرزورى نجده يتحدث عن الحكماء المتأخرين من الاسلاميين .

إذاً نسمى هذه الفلسفة بالأسم الذى أطلقه عليها أهلها أى بالفلسفة الاسلامية

٣ – أن هذا الانتاج الفكرى ظهر فى ظل الحضارة الاسلامية . فقد نشأ فى بلاد الاسلام وفى ظل دولته .

٤ – أن هذا الانتاج الفكرى قد تأثر إلى حد كبير بعوامل ثقافية من صميم الديانة الاسلامية وأدت إلى تطور هذه الفلسفة .

والمسألة التمهيدية الثانية التى هى موضوع الفلسفة الاسلامية (١) :

موضوع الفلسفة الاسلامية هو :–

١ – الآثار اليونانية المنقولة إلى اللغة العربية وشرحها والتعليق عليها .

٢ – علم الكلام من حيث يشتمل على مسائل فلسفية إتخذها المسلمون بديلا للمنطق .

٣ – التصوف وذلك من حيث إتصال التأملات الفكرية الواردة فيه بالنظريات الفلسفية المعروفة عند القدماء .

٤ – أصول الفقه بأعتبار أن أصول الفقه علم يبحث فى القواعد الخاصة بالتفكير والقياس الشرعى فهو أشبه ما يكون بالمنطق يضاف إلى العلوم الفلسفية

هذه هى موضوعات الفلسفة الاسلامية وسندرس الآثار اليونانية المنقولة إلى العربية أو بعبارة أخرى حركة الترجمة وكذلك سندرس علم الكلام .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢ ..

أننا وضعنا الآثار اليونانية على قمة موضوعات الفلسفة الاسلامية ولهذا الوضع ما يبرره ذلك أنه عند البدء فى النقل من الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية لم تكن اللغة العربية ذات عهد بهذا النوع من العلوم على الاطلاق ولم يكن هناك أى تمهيد لجعلها صالحة لقبول هذه الأفكار التى هى من إنتاج شعب غريب ذى حضارة غربية وعقلية مختلفة عن العقلية العربية كل الاختلاف فاللغة العربية لا تتصل باللغة اليونانية من أى جهة من جهات القرابة اللغوية كما أن الحضارة العربية والاسلامية فى نشأتها كانت بعيدة عن إتجاه الحضارة اليونانية . فكان عمل المترجمين إذا عملا ينطوى على جرأة وشجاعة يقل أمثالها فى تاريخ الحضارات . ذلك أن الرومان مثلا قد سبق العرب وكانت لهم حضارات عظيمة وقد جاءوا بعد اليونان وأخذوا عنهم العلوم ولكنهم لم يترجموا الآثار اليونانية على نحو ما ترجمها العرب وكانوا يعرفون الآثار اليونانية وكان من الصعب عليهم أن يتكلموا فى الفلسفة والعلوم اليونانية بلغتهم أى باللغة اللاتينية . فتعلموا اليونانية ولذلك قيل بأن الرومان قد غزت اليونان حربيا ولكن اليونان قد غزتهم وأخضعتهم ثقافيا ذلك لأن الرومان كانوا يفاخروا بمعرفتهم لليونانية والحضارة اليونانية فى لغتها . وأما العرب فأنهم كانوا أجرأ من الروم وبدلا من حمل المثقفين منهم على تعلم لغة قديمة فإنهم نقلوا ما أنتجه السابقون إلى لغة العرب أنفسهم .

ولم يكن هذا النقل هينا إذ أن طبيعة اللغة العربية مختلفة فى تراكيبها وفى طرقها الخاصة للدلالة على الاسناد فى القضية الخبرية البسيطة ولهذا أهمية كبيرة لأن أداة الاسناد أو الرابطة كما يقال فى المنطق لها وظائف مختلفة وأهمها التعبير عن الوجود بينما تكاد تخلو اللغة العربية من تعبير مشابه عن معنى الوجود فلابد من إختراع لفظة تقوم مقام هذه الرابطة فى اللغة الأوربية الدالة على هذا المعنى

المهم فعمد المترجمون إلى إختراع لفظة الدلالة على الرابطة هي ضمير الغائب فقالوا مثلا سقراط هو أنسان وقالوا عن مصدر الربط الهوية .

وهناك صعوبات أخرى اعترضت المترجمين وهي صعوبات خاصة بالعقلية وذلك أن العقلية اليونانية كانت متعودة على فكرة تعدد الالهة ، عقلية وثنية ولذلك يكثر في اللغة اليونانية تألية الموجودات بينما في اللغة العربية لا يستساغ هذا التعبير خصوصا بعد الاسلام .

وقد بلغت دقة العرب في الترجمة مبلغا جعلت المهتمين بالآثار اليونانية يصححوا ما في النص اليوناني من نقص بواسطة هذه الترجمة العربية .

كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التي وجدوها في اللغة السريانية إلى اللغة العربية ولذلك فأن اللغة السريانية ذات أهمية كبرى في نقل العلوم اليونانية إلى العربية كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التي وجدوها مدونة باللغة الفارسية المتوسطة المسماة باللغة الفهلوية . وكان من عادة المترجمين أن يعيدوا ترجمة الكتاب وتصحيحه ولذلك وجدت عدة ترجمات للكتاب الواحد كما أن الترجمة الواحدة كان يتناولها التصحيح في بعض الأحيان .

وكان لشرح هذه الآثار اليونانية المنقولة إلى اللغة العربية وتفسيرها والتعليق عليها والتأليف في المسائل الخاصة بها أهمية كبرى . فهذه آثار الفلاسفة الاسلاميين الذين لم يكونوا مترجمين وإنما كانوا قارئين للفلسفة اليونانية ، وناقدين لها ومحتذين حذوها بمعنى أنهم عالجوا المسائل التي شغل بها اليونانيون في فلسفتهم وحاولوا أن يجدوا لها حلولا بحسب إجتهادهم . هؤلاء الفلاسفة كثيرون في المشرق والمغرب نذكر منهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر : الفارابي . وابن سينا والكندي ، والغزالي وابن رشيد وابن طفيل .

وننبه بأن علم الكلام ظهر بين المسلمين فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه الفلسفة ولم يكن بحال من الأحوال ناتجا عنها ولا ثمرة من ثمراتها بل كان المسلمون فى بادىء الأمر يتكلمون فى موضوعات فكرية إنبثقت من صميم الديانة الاسلامية وأن كانوا يستعينون فى تفكيرهم بالمنطق ثم إتسعت هذه الثقافة بدخول الفلسفة فأتسع بهذا علم الكلام حتى إضطر أصحابه فى القرن الرابع للهجرة أن يدرسوا الفلسفة دراسة كافية فتغير بذلك منهجهم فى علم الكلام ثم غلبت الفلسفة بعد ذلك على مناهجهم فأصبح علم الكلام أشبه ما يكون بقسم الالهيات من الفلسفة على أنه مقيد بقيد مهم هو مطابقة الشرع والوحى و الواقع أن الفرق بين الفلسفة وبين علم الكلام حين تصور بصورته النهائية هو فى المنهج فقط إذ المتكلم يبدأ بالتسليم بالعقائد الايمانية صحيحة من الشرع . ثم ينادى الأدلة العقلية للبرهنة على ما جاء به الشرع من عقائد بينما الفلسفة لا تسلم مقدما ما بصحة قضية ما قبل أن نبرهن العقل عليها وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته (١) :

«أن نظر الفليسوف فى الالهيات إنما هو ينظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه . لذاته ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد وبالجملة فموضوع الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشر من حيث يمكن أن . يستدل عليها بالأدلة العقلية» .

أما التصوف (٢) فهو متصل بالفلسفة بأعتبار أنه أحد الطرق المؤدية إلى الحق لكنه يختلف فى المنهج أيضا ، أن الفيلسوف يصل إلى الحق عن طريق

(١) المصدر السابق .
(٢) المصدر السابق .

الاستنتاج العقلى ، عن طريق وضع المقدمات والتأدى منها إلى النتائج التى تلزم عنها منطقيا . أما التصوف فيصل إلى الحق بضرب من السلوك العملى . بضرب من التربية الروحية بقصد تصفية النفس من كل ما يشغلها عنا سوى الحق يرون أن الانسان مشغولا بالدنيا وليس فى الدنيا حق أو حقيقة وإنما الحق المطلق فى نظرهم هو الله والذى لا يمكن أن ينال أو ينكشف للانسان إلا إذا اتجه الانسان إليه .

أما أصول الفقه (١) وهو العلم الذى يدرس أحكام الشرع أو الأحكام الشرعية يدرس الحرام والحلال والمكروه والمندوب إليه كما يدرس علل تلك الأحكام ويتحمس بعض العلماء لهذا القسم من أقسام الفلسفة الاسلامية ويرون أن العبقرية الاسلامية قد كشفت عن نفسها فى هذا الميدان وكشفت أيضا عن أصالتها من المتحمسين فى هذا الفرع الفليسوف محمد اقبال الباكستانى والشيخ مصطفى عبد الرازق ، وغيرهم من رواد الفكر الاسلامى المعاصر .

---

(١) المصدر السابق .

مدخل لمبحث الثقافة الاسلامية

إن كان هناك خلاف حول الثقافة عامة والاسلامية العربية بصفة خاصة؛ فإن مرجع الخلاف إلى أسباب وعوامل مختلفة : يمكن أن نتبينه من خلال البعد التاريخي أو الحضاري ثم البعد الأيدلوجي أو العقائدي ثم البعد التنظيري أو التفسير العلمي . وعلى الرغم من تفاوت الأبعاد الثلاثة إلا أنها تتفق في تناولها قضية الثقافة من حيث طبيعتها ومجالاتها المتعددة وأنساقها المتباينة — كما تتفق أيضا في الغاية والهدف بأعتبار أن الثقافة عملية حضارية لها مقوماتهاالنظرية من ناحية وممارساتها أو جانبها التطبيقي من ناحية أخرى . ويتصل بموضوع الثقافة الاسلامية العربية جهود بعض الدارسين من المستشرقين والمستغربين أيضا . ونتيجة لذلك خصصت دراسة التراث الثقافي لبعض الأعتبارات التي تفاوت بين الممنوع والمباح : بين تيار ينادى بالأصالة والحفاظ على التراث التقليدى كما هو متوارث وبين تيار ينادى بالمعاصرة أو التجديد أو الحداثة وأحتد الخلاف وأتسع الشقاق بين هذين التيارين أى بين التحديد والتجديد . ومن ثم أنحسرت دائرة الدراسات العلمية لمسألة الثقافة وزاد من أنحسارها مناداة البعض بقصور أو تحديد مفهوم الثقافة فى (المقوم الديني أو العقيدة) أو (المقوم العرقى أو العنصرى أو اللغة) . فأدى ذلك إلى التهجم على نزعةالتفلسف من ناحية ونزعة التصوف من ناحية أخرى وافتقدت الثقافة بعض مقوماتها العقلية والوجدانية وأنحسرت فى المقوم الديني أو العقيدة .

ومن ناحية أخرى أتسعت المسافة بين مكونات الثقافة ككل وبين العقيدة حتى أننا نجد أن بعض البرامج والمناهج الدراسية فى بعض البلدان العربيـــة والأسلامية تستهجن دراسة باقى المقومات الثقافية وتحصر موضوع الثقافة فى النسق المعرفى للعلوم الدينية أو الشرعية أو المتقلبة المرتبطة بالمعتقد الديني من

فقه وأصول وتوحيد وحديث وعقيدة وتفسير للنص القرآنى دون العلوم العقلية أو الذوقية . وبهذا تصبح الدراسة نوعاً من التحديد والتقليد متجاهلة بذلك أصول ونشأة العقيدة وتطور البحث فى مسائل الأعتقاد ومناهجه . وكادت الجهود العلمية القائمة بتفسير وتحليل مجالات الثقافة الاسلامية العربية تجمد وتنحصر على نشر آراء القدماء وإجتهادات الفقهاء المعروفين فى المذاهب الفقهية أو بتحقيق مخطوطات تراثية بحجة الأتباع لا الإبتداع .

ولو نظرنا إلى تيارات الفكر الاسلامى العربى القديم والوسيط والحديث والمعاصر نجدها زاخرة بتعدد مجالاتها عقيدة وفلسفة ومنهاجاً ، فقد تعددت الفرق والحركات الأسلامية من خلال مواقف السلفيين والشيعة والأشاعرة والمعتزلة بما يتناسب ويواكب حركة التاريخ والصراع الحضارى والعقائدى لأصحاب الديانات والفلسفات الأخرى التى أدارت بينها وبين الأسلام المساجلات والمجادلات بمنطق معين . رأى رواد العقيدة الأسلامية من الصحابة والتابعين أن يتناولوا مسائل الأعتقاد بمنطق آخر أو بمنهج أصولى كان الفضل فيه إلى شيوخ الفلسفة الأسلامية وشيوخ المعتزلة والأشاعرة والسلفيين ولعل حركة الترجمة والنقل والتأليف التى بدأت من القرن الثانى للهجرة خير برهان ودليل على إزدهار المنهج الأسلامى والفكر العربى الذى واجه تلك المعارك الفكرية الثقافية الضارية التى حاولت أن تعادى الأسلام كعقيدة وكمنهج وكفلسفة . لذا فلا غرابة أن نتلمس بنظرة موضوعية وشمولية مجالات المعرفة وإنساق الثقافة الأسلامية العربية من خلال مقومات منها الفعلية والعقلية والذوقية أو بمعنى آخر من خلال تصور العقيدة بجوانبها الشرعية والمفهوم الفكرى ومضمونه ومنهج الدعوة .

وتأكيدا لدور الريادة الثقافية للأسلام والحضارة العربية نسجل بكل فخر جهود علماء الأسلام والعرب فى مجالات العلوم الدينية والعلوم الفيزيائية . والكيميائية والرياضية والعلوم الأنسانية والأجتماعية .

ومن هذا نتكشف رصيداً آخر للثقافة الأسلامية العربية . وبهذا يرد على حجة أصحاب الدعوة القائلة بإنحسار الثقافة فى العلوم التغلبية أو الدينية فحسب . وإلا إنتفت جهود نظار المنطق فى معارضتهم ونقدهم لمنطق أرسطو وأكتشافهم للمنطق الأستقرائى والتجريبى العلمى وكذا جهود علماء المسلمين من العرب والأعاجم فى علوم الجبر والهندسة والضوء والكيمياء والملاحة والجغرافيا وفلسفة التاريخ وغيرها ، وكذا فلاسفة المشرق والمغرب الذين تتلمذ عليهم فلاسفة اللاتين فى مدارس ومراكز الثقافة العربية الاسلامية فى الأندلس وصقلية والأسكندرية وغيرها .

لذا يتعين بنظرة موضوعية وحياد علمى من منطلق الغيرة على تراثنا الحضارى ودورنا التاريخى من خلال التعرف على كافة أنساق المعرفة ومجالات الثقافة الاسلامية العربية بمقوماتها الثلاث ، العقيدة والمنهج والفلسفة . وأنا لنعتبر هذا المدخل أساساً علمياً لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين من خلال تاريخ الحضارة ومن خلال تطور مناهج البحث عند مفكرى الأسلام ومن خلال التراث والنظريات والمذاهب التى قال بها رواد الفكر الاسلامى العربى وتركت آثارها فى النهضة الأوربية الحديثة وكان من نتاجها تقدم الحضارة لأنسانية وإزدهارها .

وإن كانت الثقافة هى نتاج حضارى لأمة من الأمم فهى ترجمة وثمرة لتفاعل أفراد الجماعة البشرية عبر الأجيال تتناقلها من خلال أنماط سلوكية ولغة ومعتقد وفكر وشعور ومهارات وإتجاهات وقيم أو مثل عليا وانساق

معرفة متميزة وتتضمن مجالات الثقافة تلك الجوانب المادية والمعنوية على حد سواد فهما وجهان لعملة واحدة هى الحضارة بأوسع وأشمل معانيها .

ولكن هناك إختلاف واضح بين ثقافة وثقافة من بيئة لبيئة ومن مجتمع لمجتمع بل ومن زمان لزمان ومن مكان لمكان فى المجتمع والبيئة الواحدة ،وعلى ذلك تمثل الثقافة فى بيئتها مجموعة أو كل متكامل يمثل بناءاً أو نسقاً إجتماعياً تركيبياً له وظيفته الفعالة فى البيئة الأجتماعية التاريخية التى ينشأ فيها .

لذا تتضح من خلال الدراسة المقارنة للثقافات تلك الأنماط المتباينة لدى جماعات بشرية مختلفة وإن كانوا يشتركون فى طبائع جوهرية كالغريــزة والفطرة كالحاجة إلى الطعام أو الأمن أو البقاء أو الأستطلاع ... الخ . لكن الطريقة التى تسلكها جماعة عن جماعة أخرى فى إشباعاتها للحاجات السابقة . مسألة ثقافة ، فالأختلاف فى الملبس أو المسكن أو اللغة أو الدين أو الزواج

وعلى هذا فالثقافات متعددة والكائن الأنسانى واحد مفرد ولكنه يصطبغ بصبغة الجماعة فيأتى سلوكه مشابها أو مختلفا لجماعة دون جماعة أخرى.ويتعين علينا أن نفرق بين الثقافة والمجتمع أو الناس.فها هو لنتون Lenton يميز بين الفرد والمجتمع والثقافة . بقوله «إن كل لفظ من هذه الثلاثة أسمه لكيان مختلف كما أن لكل منها خصائصه المميزة ودوره الخاص به فى الصورة الديناميية (الحركية المتطورة) التى تتكون من الثلاثة معاً . فالمجتمع جماعة بمنظمة مـن الأفراد والثقافة أنماط منظمة من الاستجابات المكتسبة التى يتميز بها مجتمع ما والفرد كائن بشرى حى له القدرة على التفكير والشعور والسلوك من خلال تفاعله بالمجتمع ومقوماته الثقافية التى ينشأ فيه . ومجال الفرد فى حياته الشخصية محدود ومتزامن بوجودة على قيد الحياة . أما المجتمع والثقافة فهى غير محدودة ومستمرة له وظيفتها الأجتماعية . وثمة آراء ونظريات تربط بين الثقافةبالمجتمع

أو الجماعة البشرية يستند بعضهم إلى العوامل البيولوجية كالوراثة والسلالة العنصرية أو العرقية بينما يستند بعضهم إلى العوامل الشخصية الذاتية والنفسية للأفراد الذين بإستطاعتهم قيادة أو إحداث تغيير فى المجتمع أو البيئة .

ويرى علم الأجتماع الثقافى لمفهوم النظرى للثقافة من خلال تحديد الجماعة البشرية بأعتبارها وحدة إجتماعية التى تتكون من عديد أو زمر من الأشخاص ثمة تشابه واضح فى الأتجاهات . خاصة فيما يتعلق بجوانب القيم والمعايير والأهداف وقواعد السلوك والعرف بأعتباره تراثاً إجتماعياً لا يرتكز فى قليل أو كثير على جوانب الوراثة أو السمات البيولوجية لأفراد الجماعة .

وكما يقول ساندرز «إن الجماعات البشرية» تنشأ بينها علاقات أو معايير أو قيم يسلكها أفرادها وفقاً لها نتيجة تفاعل الأسرة وسائر المنظمات الأجتماعية بصرف النظر عن العنصر أو السلالة أو العرق . فلا دخل لها فى اللغة أو الدين أو العادات أو الفنون الشعبية .

ولعل ما خلصت به جماعة من الباحثين عن أنماط الثقافة(١)« والتغير فى تلك الدراسة التى نشرتها منظمة اليونسكو عام ١٩٥٣ بإشراف الباحثة مارجريت من أن الثقافة وهى ذلك الكل المنظم المتكامل الذى يشارك فيه أفراد الجماعة من خلال التقاليد والفنون والمعارف والأديان والمعتقدات والممارسات التطبيقية أو التكنية والنظم السائدة سواء فى الحكم أو التعليم أو

---

(١) يذكر تايلر فى دائرة المعارف (الدين والأخلاق) فى مادة ثقافة «أنها ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والعقائد والعرى والأخلاق والقانون والعادات التى يكتسبها الانسان من حيث هو عضو فى المجتمع فهى تشمل أسلوب الحياة والتراث الفعلى والجمالى واللغة والتشريع والسياسة والاقتصاد والأخلاق» . . . .

التربية أو الأخلاق أو الدين . أو بمعنى آخر أن مضمون أو محتوى الثقافة فى مجتمع ما يتحدد فى الأتجاهات والقيم لما تتحدد فى الجوانب المادية للحياة اليومية لهم ووسائل الأتصال واللغة والكتابة والمهن والأساطير والشعائر الدينية والتنظيم الأسرى والزواج وعلاقات الملكية والنشاط الزراعى والمهنى وتنظيم الحرب وغيرها من عمارة وفنون ومعتقدات أسطورية .

ولا غرابة فى أن نتناول موضوع الثقافة العربية ثم الأسلامية من خلال الكتابة واللغة ، فقد ثبت من الآثار — وخاصة المصرية — أن الأبجدية اليونانية جاءت على غرار أو نسق الهجائية العربية (فألفا بيتا جاما) اليونانية أشبه (بالألف والباء والجيم) العربية ولهذا يرجح المؤرخون أن اليونان نقلت لغتها عن العرب وكما يذكر المستشرق «مارجليوث» : أن بعض المواقع والأسماء اليونانية (كأسكرا أى المعسكر وفندس أى الجبل وهو من الفند أى الجبل العظيم الشاهق بالعربية ولاريسا الخيمة أو العريش ... الخ . من الكلمات» ..

ومن هذا نتبين قدم اللسان العربى بالنسبة لحضارات الشرق القديم ولقد أشارت التوراة فى سفر التكوين وسفر الخروج إلى أن ابراهيم أو ايراهيم تعلم من ملكى صادق وأن موسى أو موشا تعلم من يثرون كاهن مدين أو شعيب وذلك قبل أن يرتحل العبرانيون إلى أرض كنعان . وقد أشاع الغرب الأوربى أن أسلافهم اليونان قد سبقوا الأمم إلى العلم والحكمة كما أنهم توهموا بأن العبرانيين قد سبقوا العرب إلى الدين والثقافة بينما الشواهد التاريخية على العكس من ذلك .

وقد أسمى العرب قبائل الحبشة بالأحباش أى السكان المختلطين بينما أسماهم اليونان بأثيوبية أى بلاد الوجوه المحترقة وأسماهم العبرانيون بالكوشيين لنسبتهم إلى كوشين بن حام بن نوح ، والثابت تاريخاً أن حضارة جنوب شبه الجزيرة

العربية سبقت غيرها من الحضارات وكانت حضارية تالية أو متزامنة مع حضارة مصر القديمة وذلك قبل الميلاد بأربعة عشر قرنا من الزمان والثقافة العربية عاشت بفروعها الثلاث الثمينة جنوبا والآرامية شرقا والكنفانية غربا وتفرعت من الآرامية اللهجات النبطية أو الجهرية أو المسند .

ولقد كان المؤرخون العرب ينسبون الشعوب العربية البائدة القديمة لى (وارم) أو (الأرمان) .١ مصداقا لقوله تعالى (ارم ذات العماد) ويرجع الآرميون إلى هؤلاء الإرم الذين إرتحلوا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد مابين النهرين فأقاموا دولة بابل حيث سادت اللغة الآرمية ومن الجائز أن تكون هذه الهمزة الآرامية هى الهجرة السامية الثالثة والتى دونت كتاباتها باللغةالمسارية وحتما تذكر التوراة فى سفر التكوين من أن آرام جد الآرميين أو هو ابن سام أو حفيد فاحور أخو إبراهيم . وقد أشارت رسائل تل العمارنة المصريةالمدونة فى القرنين الرابع والخامس عشر قبل الميلاد إلى هؤلاء الآراميين أوالأحلاف ويرجح أنهم قدموا من شمال شبه الجزيرة العربية إلى بادية الشام أو من العراق وبنهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد ظهرت بعض الأمارات الآرامية بعد اضمحلال الحيثيين والمتبانيين فى هذه البلاد . واستقرت جماعات كبيرة منهم من سوريا خلال القرن الثانى عشر قبل الميلاد وإنتشرت اللغة الآرامية فى الشام وحتى بلاد فارس والهند واستمرت اللغة الآرامية حتى عصر الميلاد فكانت هى اللغة التى يتكلم بها السيد المسيح . ونجد أيضاً أن تشابهات الأبدل فى الأحرف والتنوين والحركات فى اللغة الآرامية والبابلية والسريانية والعبرية وهى أقرب ما تكون إلى اللغة العربية .

---

(١) تاريخ سنى الملوح للأصفهانى .

ومادمنا نتناول اللغة العربية كمقوم أساسى للثقافة فيتعين علينا أن نشير إلى حقيقة أسم العرب والشعوب العربية : فقد سمى العرب بهذا الاسم لأنهم فى موقع الغرب من أمة الآرمية الهندية مع احلال حرف العين بدلا من الغين أو سمى العرب نسبته إلى العرابة أى الصحراء أو الأرض الجفاف فى لغة بعض الساميين القدامى أو أنهم سموا بالعرب نسبة إلى يعرب بن قحطان أو عربة تهامة نسبة الجزيرة . أو كما يذكر ياقوت الحموى «أنهم سموا بأسم بلدهم العربات . أو أنهم سمو شرمتين نسبة إلى أقوام أوربا .

ولعل إنتشار أقوام العرب فى شمال شرق شبه الجزيرة العربية وخاصة سوريا وفينقية مرجعه التاريخى إلى أن أسم سورية نسبة إلى شورية أو أشورية حيث ساد الآراميين والسريان وأطلق هذا الأسم على تلك البقعة التى بحدى وادى النهرين إلى سيناء والحجاز . أما بالنسبة لفينقية على ساحل الشام فتلك البقعة ترجع إلى كلمة فينقس أى النخلة ومعناها بالرومانية أو اللاتينية بالمرا أو تمر أو تدمر بشرق البقاع . أما بالنسبة لمصر فقد سماها الأغريق بكبتوس أى مدينة قفط ثم ورد ذكر جبتوس بعد ذلك وذلك قبل الميلاد بآلاف السنين

والثابت تاريخا كذلك أن اللغة العبرية أخذت إشتقاقاتها من اللغة العربية على إمتداد عصور التاريخ . فى القرن العاشر للميلاد قام كل من سعيدأو مسعدا الفيومى وابن تميم الربانى البابلى ويهوذا بن مزيش ومناحم ابن سروت الأندلسى وسكوم بن جبيرول بتعيين أصول اللغة العبرية . كما أن مفكريهم أخذوا علم الكلام واللاهوت عن العرب . فنذكر منهم ابن جيبيرول وابن عزرا القرناطى وابن ميمون والسموؤل وغيرهم .

وإنه بمحاولتنا هذه ، لا نبكى ولا نتباكى على مجد كان لأمة المسلمين ، ولا نؤرخ لتلك الحقبة التاريخية التى يعرفها تمام المعرفة المستشرقون والمستغربون

ولسنا نعيش الماضى فحسب . وإنما لنهل منها الطريق السليم والمنهج القويم إنطلاقاً من الماضى إلى المستقبل عبر الحاضر لنستعيد دورنا ولنتبصر بحقيقة الأسلام وتراثه الخالد .

لا فى عصرنا هذا الذى نعيشه وما يتضارب فيه من مفاهيم وايدلوجيات متنافرة ومعتقدات ناشذة ودعاوى باطلة من خصوم الأسلام نشأت بعض التيارات والحركات والفرق والمذاهب التى ترفع شعار الأسلام والأسلام منها براء . وليس غريباً أن تعاود الحركات الشعوبية الظهور من جديد فى مناخ ملوث تشوبه المذاهب الدينية والسياسية التى بعدت عن جوهر العقيدة والعقل أو بمعنى أدق أخذت بعض الدعاوى تشن حربها على الثقافة الأسلامية والدعاة المسلمين .

لذا تتبدى أمام المفكر الأسلامى والدعاة المسلمين الضرورة لتنقية مسار الثقافة الأسلامية بإلقاء الضوء على منابعها ومصادرها الخالصة والكشف عن مقوماتها الدينية والحضارية وبيان مدى التفاعل الثقافى مع غيرها من الثقافات الأجنبية وتصحيح مسار الحركات الثقافية الأسلامية والوقوف على نماذج أصلية منها بأستعراض لأهمية الفكر الأسلامى ودروسه والتعرف على طبقات المفكرين ودعاة الثقافة الأسلامية وتقويم الدعاوى الشعوبية التى بعدت وتباعدت عن جوهر الأسلام حتى يستبين الحق من الباطل .

حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفى فى الأسلام

لا نستطيع أن نوفى تاريخ الترجمة حقه من الدراسة لهذا سنعنى بآثار كبار المترجمين دون استقصائها تمام الاستقصاء كما أننا سنعنى بالبحث عن أهم الآثار اليونانية التى ترجمت إلى اللغة العربية ومعرفة مدى عناية الاسلام فيها وتأثير هذه الكتب على أتجاه الفلسفة فى الأسلام .

ولقد كان تأثير الفكر اليونانى على الفكر الاسلامى أسبق من الترجمة ذلك لأنه كان يعيش بين المسلمين كثيرا من السريان والنصارى ممن لديهم علم بالآثار والتفكير اليونانى فكانوا ينقلون بعض ثمرات الفكر اليونانى إلى المسلمين نقلا شفويا وكذلك كان يعيش بينهم كثير من الجوارى الروميات ممن لهم حظ كبير من الثقافة وكن يقمن بوظائف الخدمة والتربية فى بيوت الخلفاء والأثرياء فكان لهن تأثير جديد فى تعريف بعض الأوساط ببعض نواحى الفكر اليونانى . بل أن الخليفة المأمون قد وقع تحت هذا التأثير .

ومن الممكن تلخيص حركة الترجمة بتقسيمها إلى أدوار ٣ فى العصر العباسى . الدور الأول من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد أى من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ هـ . وفى هذا الدور تعد رجال الطبقة الأولى من حيث الزمن من المترجمين منهم يحي ابن البطريق مترجم «المجسطى» وهو كتاب فى الفلك والهيئة وهو أهم كتاب فى الفلك وترجم أيام المنصور و «جورجيس» وابن جبرائيل الطبيب كان سنة ١٤٨ هـ . وعبد الله ابن المقفع مات سنة ١٤٢ هـ

(١) المصدر السابق .

والدور الثانى من ولاية المأمون ١٩٨ إلى ٣٠٠ هـ ومن الطبقة الثانية من المترجمين الذين كانوا لهم الحظ الأكبر فى الأنتاج منهم يوحنا ابن البطريق والحاج بن البطريق وقسطا ابن لوقا البعلبكى كان يعيش ٢٠٢ هـ وعبد المسيح إبن ناعمة الحمصى وحنين ابن اسحاق الذى إخترناه نموذجا للمترجمين ثم ابنه اسحق ابن حنين وثابت ابن قره الصابى وحبش الأعسم المتوفى ٣٠٠ هـ وقد ترجم فى هذا العصر أغلب كتب أبو قراط وجالينوس وأرسطو وبعض كتب أفلاطون وكثير من التفاسير على هذه الكتب .

وأما الدور الثالث فهـــو من سنة ٣٠٠ أى من تاريخ وفاة حبيش إلى منتصف القرن الرابع ومن مترجمى هذه الطبقة متى ابن يونس وسنان ابن ثابت ابن قره ويحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ وأبو على ابن زرعة وكان أكثر اشتغال هؤلاء بالكتب المنطقية لأرسطو وبالمفسرين كالأسكنـــدر . والأفروديسى ويحيى النحوى وغيرهم . ·

وكان الواجب يقتضى تتبع عناية الاسلاميين لمختلف الفلاسفة اليونانيين بادئين بالسابقين لسقراط ثم أفلاطون وهكذا.ولكن الموقف يقضى بالاختصار وتتناول العناية بأرسطو فنقول أن العرب قسموا كتب أرسطو أقساما مختلفة على حسب ما تتناول من العلوم وكان بأيديهم فهرست جامع لمؤلفاته من تأليف رجل اسمه بطليموس وقد ضاع الأصل اليونانى لهذا الفهرس ولم تبق إلا الترجمة العربية محفوظة فى كتب مثل كتاب ابن الطبرى فى تاريخ الحكماء ويحتوى هذا الفهرس على أسماء ٥٨ كتاب لأرسطو وتقسم إلى أقسام الكتب الخاصة بالمنطق ثم الخاصة بالطبيعيات ويلحق بها ما يتعلق بعلم النفس ثم

---

(١) المصدر السابق .

الاصوات ثم الكتب المختصة بالأخلاق والسياسة . فالقسم الأول الخاص بالمنطق يشتمل عند العرب على ٨ أجزاء كما قال اليعقوبى فى تاريخ وغيره من المؤرخين وكما ذكر الفارابى فى رسائله وتبعهما سائر المشتغلون بهذه العلوم وأولها كتاب قاتيغوريا أى المقولات . قال الفارابى : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها . ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين وقد ذكرنا الدالة عليها . ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين وقد ذكرنا فيما مضى أسماء ناشرى المقولات وأشرنا إلى عناية بعض العلماء بنشر ترجمة ابن المقفع لهذا القسم من منطق أرسطو وترجم يحيى ابن عدى تفسير الاسكندر الافروديسى لهذا الكتاب كما أن الفارابى وضع كتابا يسمى شرح المقولات وكتابا آخر سماه (الغامض المستغلق من كلام أرسطو فى قاطيغورياس) وهذان الكتابان غير موجودين حاضراً ولكن توجد تعليقات عليهما لابن باجه الأندلسى ولم تنشر بعد وللكندى كتاب المقولات العشر وكتاب فى قصد أرسطو فى المقولات .

ولأبراهيم القويرى أستاذا أبى بشر كتاب تفسير (قاطيغورياس) كما أن لهذا الكتاب جوامع ومختصرات للكثيرين مثل اسحاق ابن حنين وأحمد ابن الطيب المعروف بالسرخسى تلميذ الكندى وثابت ابن قرة والرازى الطبيب . ولابن سينا رسالة فى أعراض المجهولات .

والجزء الثانى هو كتاب بار أرميناس أى العبارة ومعناه التفسير . قال الفارابى : فيه قوانين الألفاظ المركبة . ترجمة ابن المقفع ثم ترجمة اسحق ابن حنين ونشرة الفارابى وأبو بشرمتى . ولابراهيم القويرى كتاب أسمه العبارة . واختصر كتاب العبارة حنين وأبنه اسحق من بعده وابن المقفع والكندى ، والرازى وثابت ابن قره والسرخسى تلميذ الكندى .

والجزء الثالث كتاب أنالوطقيا الأولى (Ana lytigues pr) ومعناه — تحليل القياس قال الفارابي فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمسي (البرهان — الجدل — الخطابة — السفسطة — الشعر) ترجمة ابن المقفع وترجمة أيضا (تيادورس) ويقال أنه عرض على حنين فأصلحه . وفي نسخة أنا لوطيقا الموجودة بباريس أنه عن ترجمة يحيى ابن عدى عن الترجمة السريانية وفسره الكندى وأبو بشر متى ابن يونس كما فسره الفارابي ولخصه ويوجد للتخليص ترجمة عبرية على أن الأصل العربي غير محفوظ ولابراهيم الغويرى كتاب أنا لوطيقا الأول والثاني ويوجد بمكتبة بأسبانيا تفسير لأبي الطيب مع كتاب الفارابي وتفسير آخر للجرجاني .

والجزء الرابع أنا لوطيقا الثاني ويدعى أبو ديقطيقا Apdictigue ومعناه البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانيةوقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة ترجمة متى ابن يونس الترجمة السريانية التي قام بها اسحق ابن حنين من اليونانية إلى السريانية شرحة الكندى والفارابي ومتى ابن يونس قال القفطي : وفسر متى ابن يونس الكتب الأربعة في المنطق بأسرها وعليها يعود الناس في القراءة وكان متى قد قرأه على أبي يحيى المروزى ولهذا الأخير كلام فيه وهذه الكتب الأربعة تسمى بالمنطقيات الأربعة المقدمة

الخامس منها طوبيقا Topique ومعناه المواضع الجدلية ظل الفارابي فيه القوانين التي تمتحن بها القوانين وكيفية السؤال الجدلي والجواب الجدليترجمة يحيى ابن عدى عن ترجمة سريانية لاسحق ابن حنين وترجم ٧ مقالات منه أبو عثمان — الدمشقي وترجم المقالة الثانية منه ابراهيم ابن عبد الله واختصر الفارابي هذا الكتاب وفسره أيضا كما فسره يحيي ابن عدى وفسر المقالةالأولى منه أبو بشر متى .

السادس سوفسطيقا Sophostique وهو المغالطة وترجمة العرب بالحكمة المموهة قال الفارابي : فيه قوانين الأشياء التي من شأنها أن تغلط عن الحق وتحير وأحصى جميع الأمور التي يستعملها من قصده التمويه والمخرقة في العلوم والأقاويل . ثم أحصى ما ينبغي ما يلتقى به الأقاويل المغلطة التي يستعملها المستبع والمموه وكيف يفتتح وبأى شىء يوقع وكيف يتحرز الأنسان ومن ابن يغلط فى مطلوباته . ترجمة حنين وترجمة ابن زرعة عن السريانى — وترجمة يحيى ابن عدى وابراهيم العشارى من ترجمة سريانية وابن ناعمة الحمصى وفسره الكندى والفارابى وألف يعقوب الكندى كتابا سماه (فى الاحتراس عن خدع السفسطائية(.

وفى جملة هذه الكتب الست أى المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والمغالطة هى التى تعرف عند اليونانيين باسم أورجانون Organon أى الآلة تشبيها لها بالآلة المستعملة فى كل علم لأنها تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم بغيرها عمل الفكر فى كل موضوع . والحق لها العرب كتابين أضافوهما إلى كتب المنطق وهما كتاب :

أ — ريطوريقا Rhetorica ومعناه الخطابة : قال الفارابى فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل البلغاء والفصحاء وهل هى على مذهب الخطابة أم لا ويحصى فيها جميع الأمور التى بها تلتئم صناعة الخطابة وتعرف كيفية صنعة الأقاويل الخطابية والخطب فى كل فن من الأمور وبأى الأشياء تصير أجود) .

ولهذا الكتاب ترجمة لاسحق ابن حنين وترجمة أخرى لابراهيم ابن عبد الله وشرح الفارابى ومقدمة له وجوامع لابن رشد نشرها الأستاذ لاتسينو .

ب - بويطيقا Poetica أى الشعر . وفيه احصاء لجميع الأمور التى بها تلتئم صناعة الشعر وأصنافها وأصناف الأشعار ومن أى الأشياء تعمل وقد نشر هذا الكتاب مرتين نشره مارجليوس ثم نشره كاتش . فأما الأول فأنه أضاف إلى المتن العربى قطعة فى الشعر من كتاب الشفاء لابن سينا تعتبر تلخيصا لكتاب الشعر الترجمة العربية إلى اللاتينى ليتيسر بهذه الترجمة للمشتغلين بالآثار اليونانية الانتفاع بها فى تقويم النص اليونانى ولكن عمله لم يكن كاملا ولذلك ندبت الأكاديمية البروسية الأستاذ كاتش لنشر هذا الكتاب نشرة علمية وخدمته على نحو ما ينبغى بعد وفاته فى مجلدين الأول يحتوى على المتن كما هو فى مخطوط باريس كلمة كلمة وسطرا سطرا والمجلد الثانى يحتوى دراسات من هذه الترجمة العربية وكان لهذا العمل تأثير كبير فى تصحيح نص أرسطو اليونانى ولا يستغنى عن الآن فى دراسة كتاب الشعر لأرسطو هذه الترجمة هى من عمل متى ابن يونس ولاشك أنها لم تكن الترجمة الوحيدة لهذا الكتاب الخالد إذ أن ابن رشد يورد فى جوامعه متنا آخر يختلف من المتن المنشو والأغلب أنه ليحيى ابن عدى وربما كان من عمل اسحق ابن حنين إذ كلاهما ترجم هذا الكتاب وقد نشر الأستاذ لاتستينو جوامع الشعر لابن رشد.ونسخه الأورجانون الموجودة بباريس تعتبر من القيمات لتاريخ الفلسفة الاسلامية إذ أنها تحتوى بجوار الترجمة لنص الأورجانون على تعليقات ليحيى ابن عدى وابن زرعة وأبى عثمان الدمشقى كما أنها تحتوى على موازنات بين الترجمات المختلفة لهـذا الكتاب وقد كانت كتب أرسطو المنطقية هى المرجع الأول والأخير للعرف فى دراساتهم للمنطق فشرحوها مستعينين بشروح اليونانيين لها فشرحوها متوسعين فى المنطق بنفس الروح الذى كان يتوخاها أرسطو ثم أنهم لم يعنوا بالشعر على نحو ما كان فهمه أرسطو ذلك لأنهم حسبوا أنه جزء

من المنطق كما أنهم استغربوا صناعة الشعر اليونانى ولم يستطيعوا التوفيق بينها وبين صناعة الشعر العربى ولم يوفق فى التقريب بين الصناعتين إلا ابن رشد وذلك فى حدود ضيقة جدا .

(٢) الكتب الطبيعية :

١ — كتاب سمع الكيان أو السماع الطبيعى : ينقسم إلى ٨ مقالات نقل الأولى أبو رزح الصواصلح نقله يحيى ابن عدى . ونقل الثانية من السريانية يحيى ابن عدى . والثالثة لا يعرف لها ناقل وكذا الرابعة . ونقل بعض الثالثة قسطا ابن لوقا كما نقل الخامسة والسادسة لا يعرف لها ناقل ولم توجد كاملة عند العرب والسابعة وترجمها قسطا ابن لوقا والثامنة لا يعرف لها ناقل وتوجد منها بالعربية قطع يسيرة . وتفاسير وشروح الكتاب كثيرة منها شرح الفارابى وثابت ابن قره وأبى الفرج خدامة وابن السمح وابن زكريا الرازى وابن الهيثم وابن باجه الأندلسى .

قال اليعقوبى فى هذا الكتاب : سمع الكيان هو الخبر الطبيعى يبين فيه أرسطو عن الأشياء الطبيعية المشتملة على الطبائع كلها التى لا وجود لشىء من الطبائع دونها وهى خمس العنصر والصورة ووالمكان والحركة والزمان فأنه لا وجود لزمان إلا بحركة ولا وجود للحركة إلا بمكان ولا المكان إلا بصورة ولا للصورة إلا بعنصر . وهذه الخمس منها إثنان جوهران وهى العنصر والصورة وثلاث أعراض جوهرية . (العنصر ما تتكون منه المادة) ..

(٢) السماء والعالم : يتضمن كتابين (السماء) وهو صحيح النسبة إلى أرسطو والثانى كتاب العالم وهو متحول نسب إلى أرسطو وقد ترجمها ابن البطريق وكان الكتاب موضوع إهتمام الاسلاميين حتى من غير الفلاسفة فكتب أبو هاشم الجبائى المعتزلى كتابا سماه التصفح أبطل فيه قواعد أرسطو وتولى ابن

رضوان الطبيب المصرى الانتصار لأرسطو على من انتقد كتابه فى السماء والعالم وكذلك فعل ابن هيثم الرياضى حيث رد على يحيى النحوى وعلى ابن هاشم الجبائى . ولا تخلو كتب الفلاسفة الاسلاميين من تخصيص فصول فى الكلام فى حركة الكواكب وهى من المسائل التى عرض لها كتاب السماء والعالم .

(٣) الكون والفساد : ترجمة اسحاق ابن حنين عن الترجمة السريانية لوالده حنين ونقله متى ابن يونس بتفسير الاسكندر والافروديسى كما ترجمه أبو عثمان الدمشقى ترجمة أخرى ولابن رشد جوامع لهذا الكتاب لم تنشر بعد .

(٤) الآثار العلوية Meterologie وهو يبحث فى المركبات التى لامزاج لها (أى ليست مركبة من العناصر الأرضية) ويتعرف منها أسباب حدوثها لأن الحدوث إلى فوق الأرض أى الهواء وكائنات الجو إما على وجه الأرض كالأحجار والجبال وإما فى الأرض كالمعادن . ترجم هذا الكتاب يحيى ابن البطريق وذلك لأجل المأمور ابن الرشيد ولأبى الخير المعروف بأبن خمار مقالة فى الآثار المخيلة فى الجو الحادثة من البخار المائى وهى الهالة والقوس والضباب ولأبى سليمان السجستانى المنطقى مقالة فى أن الاجرام العلوية طبيعة خامسة وأنها ذوات أنفس وأن النفس التى لها هى النفس الناطقة .

(٥) والخامس عشر معروف عند العرب وهو فى المعادن .

(٦) كتاب النباتات : وما عرفه العرب منه هو من تأليف نيكولا وس الدمشقى لأن كتاب أرسطو فى النبات ضاع منذ زمن طويل .

(٧) الحيوان : وهى عند العرب فى ١٩ مقالة نقله ابن البطريق . يلاحظ أن الترجمة العربية تشتمل على ٣ كتب من تأليف أرسطو أولها الكتاب المعروف بطبائع الحيوانات وهو فى عشرة مقالات والثانى فى كتاب له أسم

أعضاء الحيوان فى ٤ مقالات . والثالث فى تكوين الحيوان فى ٥ مقالات . ومن هنا جاء حساب العرب للكتاب بأكمله فى ١٩ مقالة . وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على الثقافة العربية وعارض الكثير من المؤلفين ومنهم الجاحظ الذى ظن أنه قد يحسن فى هذا الموضوع خيرا مما فعل أرسطو . وما فى هذا الكتاب مبنى على الملاحظة والتجربة والأخبار المنقولة عن الرحالة والهنود والصيادين ولذلك كان من السهل انتقاء ما كتبه أرسطو اعتمادا على التجارب الجديدة أو الملاحظات الشخصية . وما يلحق بهذه المجموعة كتاب «منافع أعضاء الحيوان» وكتاب المسائل . والطائفة الثالثة من كتب أرسطو تتعلق بعلم النفس وكان الكثير من المسلمين يلحقونهم بالطبيعيات وتشتمل هذه الطائفة على كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس .

كتاب النفس يقع ٣ مقالات نقله حنين من إسحاق إلى السريانى ونقله اسحاق إلى العرب وتوجد منه نسخة فى خزانة الاسكوريال فى أسبانيا فيها ترجمة اسحاق لكتاب أرسطو مع تلخيص الاسكندر لافروديس ويتبع كتاب النفس كتب تعرف بالطبيعيات الصغرى وهى تشتمل على كتاب الحس والمحسوس . وكتاب الذكر والتذكر وكتاب النوم واليقظة وكتاب الرؤيا وتعبيرها وكتاب طول العمر وقصره وكتاب الموت والحياة وكتاب النفس وكتاب الشباب والهرم وقد ترجمت كلها إلى العربية .

٤ — الأخلاق تبحث فى أخلاق النفس والسعادة فى النفس والبدن وتدبير العامة والخاصة وتدبير الرجل لبيته والسياسة أو تدبير المدن وقصص أصل التدبير للمدن . وهذا ما حكاه اليعقوبى فى تاريخه والواقع أن كتب الأخلاق المنسوبة إلى أرسطو هى : أولا كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ثانيا الأخلاق

إلى ديموس ثالثا الأخلاق الكبرى . ويظهر أن العرب ألحقوا العشر مقالات الأولى إلى نيقوماخوس بالمقالتين الأخيرتين فى الأخلاق الكبرى فجعلوها كتابا واحدا يحتوى على ١٢ مقال ونقله حنين ابن اسحق وأغلب كتب العرب فى الأخلاق مبنى على كتب أرسطو وأشهر التلخيصات فى الأخلاق هو كتاب ابن ماسكويه المشهور بتطهير الأعراق وتهذيب الأخلاق . وكذلك كتاب نصير الدين الطوسى بالفارسية المعروف (أخلاق ناصر) ويلحق بهذه الطبقة الرابعة الكتب المتعلقة بتدبير المنزل (الاقتصاد السياسى الآن) والسياسة (البوليتيقا) ..

ولأرسطو فى هذا الكتاب السياسة المدنية وكتاب فى أحكام المدن السياسية وقد ضاع أكثر هذا الكتاب الأخير ولم يكتشف منه إلا الجزء المتعلق بمدينة أثينا هو المسمى الآن دستور الأثينية أو نظام الأثينية . وقد ذكر مؤرخوا العرب وبعض فلاسفتهم هذا الكتاب بعناوين مختلفة منها إشارات إلى الكتاب الذى وضعه أرسطو فى وصف المدن اليونانية وهذا الكتاب الذى ضاع أصله اليونانى ولم يوجد منه غير الكتاب الخاص بأثينا ويرجع من كلام هؤلاء أن كتاب السياسة الذى وضعوا أرسطو ترجم إلى العربية لكثرة ما نقل عنه فى كتب العرب ومن الذين نقلوا عنه (ابن سبعين) الفيلسوف الأندلسى فى رسالة وجهها إلى الأمبراطور «فردريك الثانى» الذى كان امبراطورا لألمانيا وملكا على صقلية فى وقت إزدهار الحياة العربية بالأندلس وفى صقلية نفسها .

وينسب إلى أرسطو كتب كثيرة فى السياسة نقلت إلى العربية وهى فائقة ومن أشهرها الكتاب المعروف بكتاب السياسة أو سر الأسرار وهو محشو بالخرافات والسحر وتفسير الأسرار وهو مزيج من أفكار أفلاطونية وخرافات لا يمكن أن يصدق أن يصدر هذا الهذة عن أرسطو أو عن واحد من تلاميذه .

٥ — الالهيات أو ما بعد الطبيعة : وقد نقل هذا الكتاب عن العربى وعرف باسن كتاب الحروف نقل اسحق منه من حرف الألف الصغرى إلى حرف الميم ونقل يحيى ابن عدى هذا الحرف أيضا . كما نقله مضافا إليه حرف النون اسطات الكندى . ونقل حنين مقالة اللازم . كما نقل متى هذه المقالة بتفسير تامسطيوس . هذا الكتاب بنشرة فى الوقت الحاضر الأب (بويج Bauyges) ضمن تفسيرا بن رشد وقد نشر من قبل تلخيص ابن رشد لهذا الكتاب كما نشر الدكتور أبو العلا عفيفى مقالة اللام وأعاد نشرها فيما بعد الدكتور بدوى .

وهذه نظرة غير كاملة لمؤلفات أرسطو المنقولة إلى اللغة العربية ، ولم نتناول فيها بالتفصيل كتبه المزيفة المنحولة ولا داعى للكلام فيها خشية الإطالة وينبغى أن تضم لهذا الكلام شرح لعناية الاسلاميين بالتفاسير اليونانية لكتب أرسطو وأشهر هذه التفاسير ما وضعه الاسكندر الافروديسى ويحيى لنحوى وثامسطيوس وامونيوس السقا ونيقولا الدمشقى وأكثر هؤلاء من أتباع المذهب الأفلاطونى الحديث ولهذا إندست آراء خاصة بهذا المذهب ضمن الشرح فلا قوال الخاصة بأرسطو فساعد هذا على التقريب بين أرسطو وأفلاطـــون . وسنتكلم فيما بعد بعناية الاسلاميين بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ومعرفتها بها وسنتعرض الآن لموضوع خاص بالفلسفة التى تسمى عند اليونانيين بإسم فلسفة التوفيق نسبة إلى طائفة من الفلاسفة المتأخرين كانوا يجمعون بين المذهبات اليونانية المختلفة وكانوا ينجحون أحيانا فى التوفيق ولا يصحبهم التوفيق أحيانا فكان هؤلاء يوفقون بين أفلاطون والرواقية والفيثاغورية وأرسطو وأحيانا بين هذه المذاهب الفلسفية والديانة المسيحية الناشئة فى زمنهم .



الباب الثاني

الفصل الأول :

أ – نشأة علم الكلام وتسميته .

ب – تعريف علم الكلام ومشكلاته

ج – حركة الاعتزال والأصول الخمسة .



علم الكلام

التعريف بعلم الكلام : موضوع ومنهج البحث فى علم الكلام

تعريف علم الكلام :—

رغم أن تعريف العلم قبل الاحاطة بمسائلة وموضوعاته لا يعطى للطالب معرفة تامة وتصورا كاملا لحقيقة المعرف إلا أننا مع ذلك نجد أنفسنا مضطرين لأن نضع أمام المبتدئ تعريفا أو تعريفات مبدئية ليكون على بصيرة بالموضوع الذى سيدرسه وذلك لأن من ركب متن عمياء أوشك أن يخبط خبط عشواء كما يقول الايجى الذى يستهل كتابة «المواقف بالتعريف الآتى :)والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الأعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم . فأن الخصم وأن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام) .

وقريب من هذا التعريف الذى يقدمه ابن خلدون فى مقدمته حيث يقول (هو علم يتضمن من الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة .

يتبين لنا من هذين التعريفين أن الغرض من علم الكلام :

١ — الدفاع عن العقيدة الاسلامية بالأدلة العقلية .

٢ — الرد على المبتدعة أى الذين ابتدعوا الأقوال والآراء فى مسائل من الدين لم يتعرض المسلمون الأولون أيام الرسول والصحابة لها إنما آمنوا بها إيمانا قويا من غير بحث أو جدل فمثلا قبل المسلمون الأولون قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام «ولم يسألوا عن معنى اليد أو الوجه كيف يكونا» .

وتروى الأخبار عن الوليد بن مسلم أنه قال : (سألت مالك بن أنس سفيان الثورى والليث بن سعد عن الأخبار التى جاءت فى الصفات أى صفات الله فقالوا أمرها كما جاءت وسئل ربيعة الرأى عن قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى ؟ فقال (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) . فالبدعة هى إثارة مسائل لم يتعرض الصحابة وأوائل المسلمين لها .

كذلك وقفت بعض فرق المسلمين أمام قوله تعالى : «يعذب من يشاء» وقالوا بأن ذلك يقدح فى عدل الله فأنه سبحانه لو عذب المطيع وأثاب العاصى لكان ذلك خرقا للعدل وخرقا لوعد الله ووعيده .

لم يقف المسلمون الأولون عند مثل هذه الآيات ويتفكرون فيها ويستخرجون منها نتائجها المنطقية إنما قبلوها بقلوبهم لا بعقولهم فقد كانت قلوبهم أسبق من عقولهم فى مبدأ الديانة .

ولكن سرعان ما تغيرت الأحوال فقد واجه المسلمون بعد فتوحاتهم العظيمة وبعد أن دانت لهم الأرض ومن عليها إنما ذات حضارات وديانات قديمة من يهود ونصارى وثنوية أى القائلين بالهين إثنين للعالم آله النور ويسمونه يزدان وآله الظلمة ويسمونه أهرمن . آله النور مبدأ كل خير وجمال فى العالم وآله الظلمة مبدأ كل شر وقبح فى العالم وهؤلاء كانوا على فقر من العلم فى الفلسفة أعنى الفلسفة اليونانية ومثل هؤلاء لا يمكن إقناعهم بالقرآن أو الحديث أى بالدليل النقلى بل لابد من استخدام الدليل العقلى معهم لأن العقل هو العقل المشترك بين الناس جميعاً هذا من ناحية أما من ناحية أخرى فان بعض المسلمين أنفسهم قد مالت عقولهم إلى تفهم الدين بالعقل وهاجموا التقليد وتحرروا فى فهم النص وهما أمر طبيعى فى كل أمة وفى كل حظرة وقد

حدث مثل ذلك فى الديانات جميعا فالديانة فى أول أمرها تأخذ طريقهامباشرة إلى القلب ثم يبدأ العقل شيئا فشيئا فى إثارة العقل والتفكير فيها .

موضوع علم الكلام :

يقول الايجى (١) : «المقصد الثانى موضوعه : إذ به تمايز العلوم وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ... وقيل هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا وكحدوث العالم وفى الآخرة كالحشر وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الايمان والثواب والعقاب» .

أما مسألة ذات الله وصفاته فهى أخطر وأهم مباحث علم الكلام للدرجة أننا نجد الامام عمر النسفى صاحب العقائد يعرف علم الكلام بأنه التوحيد والصفات .

غير أن علم الكلام حين تصور بصورته النهائية أو أدخلت فى مباحثه مباحث منطقية كثيرة فيقدم المتكلمون المتأخرون من أمثال الرازى والايجى والنسفى كتبهم الكلامية بمقدمة طويلة فى مسائل المنطق فيبحثون فى التصورات (أى الألفاظ) أو التصديقات (أى القضايا) وأنواع البراهين الموصلة إلى العلم وحد العلم ويتكلمون عن مسائل فلسفية محضة مثل الجوهر والعرض والموجود والمعلوم وأحكامها كما يتكلمون عن الأمور الأعتبارية كالاضافات مثل معنى الابن هذا المعنى معنى اضافى لا يعقل إلا مع وجود الأب وهذه الأمور الاعتبارية موجودة فى الذهن فقط .

كل هذه المسائل قد اختلطت بعلم الكلام وأصبحت كتب العقائد لاتخلو منها وذلك بفضل معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية والمنطق الصورى الأرسطى

---

(١) الايجى المواقف طبعة القاهرة صفحة ٧ .

بوجه خاص فعلم الكلام قد ادرجت ضمن مسائله من المنطق والفلسفة ولكنه مع ذلك اختص بمسائل أخرى لا تتناولها الفلسفة ولا المنطق كأثبات النبوة والرسالة والأمامة والرؤية والملائكة والحشر الجسمانى وغيرها . إذ موضوع علم الكلام متصل إتصالا شديدا بموضوع الفلسفة بل إنما نستطيع أن نقول أن موضوعات علم الكلام تكاد تكون هى موضوعات العلم الالهى فى الفلسفة البحتة أما الخلاف بين الكلام والفلسفة فأنه ينصب على المنهج إذ المنهج عند المتكلمين مختلف تماما عن منهج الفلاسفة فى تناول موضوعاتهم فأن كان علماء الكلام قد اقتطعوا بعض مسائل من الفلسفة وحشوها فأنهم مع ذلك قدصبغوها بصبغة كلامية ذلك لأن منهجهم فى تناول هذه المسائل مختلف عن منهج الفلاسفة . أن المتكلم يؤمن أولا بالله وصفاته وبكل ما جاء فى كتاب الله ثم يمضى من هذه الإيمان إلى البرهان على ما يؤمن به وذلك بعكس الفلاسفة الذين يتحررون من كل تصديق أو اعتقاد سابق ثم يبدأون التفكير فى موضوعاتهم ولا يعتبرون إلا ما يؤدى إليه الفكر والنظر مهما كانت الأمور التى يؤدى إليها وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته (١) :

«ان نظر الفيلسوف فى الالهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق ومايقتضيه لذاته ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموحد وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية» .

تسمية علم الكلام :—

(١) ابن خلدون المقدمة طبعة القاهرة ص ٤٠٠ .

يقدم لنا الشهرستانى (١) سببين الأول هو أن أظهر مسألة تكلم المسلمون فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام أى الكلام الله يعنى القرآن . وكان وجه النزاع فيها هل كلام مخلوق أم غير مخلوق الثانى أن المتكلمين أرادوا أن يقابلوا الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والكلام وتراد فان . فعلم الكلام عند المتكلمين بمثابة المنطق أى النطق أى الكلام عند الفلاسفة ، فكلا العلمين يقوم مبناه على الكلام ويؤيد هذا الاتجاه الايجى الذى يقول «إنما سمى كلاما إما لأنه بأزاء المنطق للفلاسفة أو لأنه — وهذا هو سبب ثالث — أبواب عنونت أولا بالكلام فى كذا أى إذا قلنا مثل الكلام فى صفات الله . الكلام فى الأمامة ، الكلام فى النبوة فأننا نسمى بعلم الكلام» .

ويمكن أن يقال بأنه سمى بالكلام لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم ولعلم الكلام أسماء أخرى فيسمى بعلم التوحيد وأحيانا بعلم أصول الدين وأحيانا بعلم أصول العقائد كذلك سمى فى وقت من الأوقات بالفقه الأكبر وتنسب هذه التسمية إلى الأمام ابن حنيفة . ويذكر التهانوى صاحب كشاف اصطلاحات الفنون أنه سمى أيضا بعلم النظر والاستدلال .

فائدة علم الكلام :

١ — الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيمان «ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» وعامة الناس الذين ورثوا ديانانهم عن أبائهم مقلدون بأبن المسلم مسلم وابن اليهودى وعلى ذلك فأن التقليد يضعف العقيدة ومن ثمة لابد من الدراسة والبحث فى أصول الدين والعقيدة لنؤمن بعد إقتناع وبعد إقامة الدليل ذلك أدعى إلى أن يكون الإيمان قويا «ومع ذلك فأننا نجد

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل طبعة كوريتون وترجمة هاربروكير ١٨٥٠ م

أنفسنا فى حيرة لأن البحث فى العقائد يورث الشك أكثر مما يورث اليقين وليس أدل على ذلك من أن أئمة المسلمين من علماء الكلام أمثال الغزالى ، والرازى (١) قد ندموا على اشتغالهم بعلم الكلام وتمنى الغزالى من الله أن يؤتيه إيمان العجائز أى الذين يؤمنون بغير بحث ولا نظر فيكون إيمانهم قويا غير مشوب بالشك وقيل عن الرازى أنه بكى كثيرا وندم على اشتغاله بعلم الكلام وفى وصيته التى كتبها وهو على فراش الموت يقول : «ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أصلح الطرق طريقة القرآن ..»

٢ — حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين هذه هى الفوائد التى ترجى من وراء دراسة علم الكلام وكلها ترجع إلى أن البحث فى علم الكلام الغرض منه دفع التقليد وتقوية العقيدة ولكن مسألة تقوية العقيدة مسألة محل نظر فأن المخاوف التى أبداها الامام الغزالى من تعلم علم الكلام والندم الذى أبداه الامام الرازى على اشتغاله بعلم الكلام كل هذا يدل على أن علم الكلام يورث الشك والحيرة بل أن الغزالى يذهب إلى أن عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس أثبت من عقيدة المتكلمين والمجادلين . أن الشرع لم يكلف عامة الناس سوى بالتصديق الجازم . أما البحث والتفتيش وكلف الأدلة فلم يكلفوا أصلا .

نود أن نطرح السؤال الآتى هل علم الكلام من العلوم المذمومة أى التى ذمها الشرع أم هو علم من العلوم الدينية كالتفسير والحديث أو بعبارة أخرى هل هو علم مباح مندوب إليه أم علم مذموم منهى عنه ؟ ...

---

(١) فخر الدين الرازى فى المحصل وشرح الكائن له فى المفصل تحقيق شمولديرس عام ١٨٤٢

المسلمون مختلفون أشد الأختلاف فى ذلك فمنهم من يرى أنه بدعة وحرام وأن العبد إن لقى الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام ومنهم من يقول بأنه علم واجب وفرض أما فرض عين أو فرض كناية . والعلم الذى هو فرض عين هو العلم الذى فرض على كل مسلم لقوله عليه السلام : «طلب العلم فريضة على كل مسلم» لكن ما هو هذا العلم الذى هو فريضة على كل مسلم هل هو علم الكلام ؟ : هل هو التفسير ؟ . هل هو علم الحديث ؟ هل هو علم المكاشفة والتصوف ؟ . لا نعتقد أن شيئا من هذه العلوم فرض علينا إنما العلم الذى فرض على كل مسلم هو تعلم كلمتى الشهادة وتعلم الطهارة والصلاة والصوم والذكاة وتعلم الحلال والحرام عندما يجب مثل هذا التعليم إذا كان مثلا الأنسان فى بلد يشرب أهلها الخمر ويأكلون الخنزير فعليه أن يتعلم أن ذلك حرام . أما العلم الذى هو فرض كفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضرورى لشفاء الأبدان والحساب إذ هو ضرورى فى المعاملات . وهذه العلو لو خلا بلد عمن يقوم بها اتعرضت البلد للحرج وإذا قام بها واحد فقد كفل الآخرين مهمة أداء هذه الوظيفة لذلك سميت فرض كفاية . من الممكن أعتبار علم الكلام ، بهذا الفرض كفاية أى أنه ليس فرض عين أى أنه ليس فرضا على كل مسلم هذا إذا اعتبرنا أنه من العلوم المحمودة ، وإذا اعتبرنا أن أهم غرض من وراء دراسة علم الكلام هو حراسة العقيدة والرد على المبتدعة .

أما الذين ذموا علم الكلام وحرموه لقد تمسكوا بأقوال أئمة الحديث (١) كالشافعى ومالك واحد بن حنبل(٢) وكلهم قد وردت الأخبار عنهم أنهم

---

(١) البغدادى الفرق بين الفرق صفحة ٣٢١ .

(٢) الامام أحمد بن حنبل (الرد على الزنادقة والجهمية) من مجموع رسائل أهل السلف طبعة الاسكندرية عام ١٩٧١ .

ذموا علم الكلام عن الإمام الشافعى إنه قال : «حكمى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ فى الكلام» .

وعن الامام أحمد بن حنبل أنه هجر الحارث المحاسبى وكان شيخا ورعا زاهدا بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له : (وبحك ألست تحكى بدعتهم الاوثم ترد عليهم . ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى تلك الشبهات — فيدعوهم ذلك إلى الرأى والبحث» .

وعن ملك بن أنس أنه قال : «أرأيت أنه أمن جاءه من هو أجدل منه أبدع دينه كل يوم لدين جديد . وكذلك أتفق أهل الحديث من السلف على ذم علم الكلام وقالوا ما سكتت عنه الصحابة — مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم ولا الا لعلمهم بما يتولد عنه من الشر . وذلك قال النبى : «هلك المتنطعون أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء» . وأيضا ذهب السلف (١) إلى أن علم الكلام لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به الرسول ويعلم طريقة ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنجاء وندبهم إلى علم الفرائض ونهاهم عن الكلام فى القدر .

أما المدافعون عن علم الكلام الذين يرون أنه من المعلوم المندوب إليها أى التى بحث عليها الشرع فحجتهم أنه العلم الذى به يدرك التوحيد ويعلم به ذات الله وصفاته وقالوا أن كان المحظور من الكلام هو لفظ الجوهر والعرض ومثل هذه الاصطلاحات الغريبة التى لم تعهدها الصحابة فالأمر فى غاية السهولة إذ

---

(١) ابن تيمية منهاج السنة جـ ٣ صفحة ٣٢١ ؛ جـ ١ صفحة ٤٥ .

ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهم . فعلم التفسير وعلم الحديث قد أستحدثت فيها مصطلحات لم يعرفها الصحابة . ثم هل بعد من المحظور معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته . كيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى «قل فلله الحجة البالغة» . وقال «تلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه» .

وعلى الجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار فعندة أدلة المتكلمين فى التوحيد هى قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا «وفى النبوة وأن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» وفى البعث «قل يحيا الذى أنشأها أول مرة» .

وكانت الرسل تجادل المفكرين قال تعالى : «وجادلهم بالتى هى أحسن» وكذلك كان يفعل الصحابة عند الحاجة وان كانت الحاجة فى زمانهم يسيرة لثبات إيمانهم ورسوخه ولكن الدنيا لا تبقى على حال واحد إذ سرعان مامضى القرن الأول من الهجرة وانقرض الصحابة واتسعت الأمة الاسلاميةوواجهت ظروفا جديدة كل الجدة واجهت فيها واجهت شعوبا ذات حضارات قديمة وفلسفات قديمة وديانات قديمة فكان لابد من اصطدم المسلمين بهذه الشعوب اصطداما فكريا بعد أن أصطدم بهم حربيا ولعل هذا هو من أهم أسباب قيام علم الكلام . إلى جانب ذلك توجد أسباب أخرى ساعدت على قيام علم الكلام — نجد القرآن الكريم يتعرض لكثير من آراء الفرق والكيانات التى كانت موجودة أيام الرسول ويرد عليها فيذكر الدهريين : «ما يهلكنا إلا الدهر» وعبدت الكواكب فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الافلين «ثم رد على تألية عيسى وقال : «أن مثل عيسى عند

الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» فكان من الطبيعى أن يقوم نفر من المسلمين للرد على المخالفين وأرباب الديانات والآراء المخالفة لملة الاسلام .

— الخلافات السياسية التى قامت بين المسلمين ثم اصطبغت بصبغة دينية وذهب كل فريق إلى تكفير الفريق الآخر وإنقسم المسلمون إلى أحزاب سياسية تسمت بأسماء دينية من شيعة وخوارج ومرجئة .

— دخول كثير من أرباب الديانات الأخرى الاسلام وكان من الطبيعى أن يثيروا ويتفكروا فى أوجه الشبه والخلاف بين دياناتهم القديمة والدين الجديد يعارضون ويجادلون لا سيما أولئك الذين إعتنقوا الاسلام من غير إيمان به أو تصديق له .

— حركة الترجمة للكتب الفلسفية اليونانية لا سيما عندما اضطر أوائل المتكلمين من المعتزلة إلى قراءتها للرد على خصومهم الذين كانوا على علم بهذه الفلسفة .

المعتزلة

من أوائل الفرق التى أنبرى رجالها للزود عن حياض الدين وخاصة التنويه وقبل أن نمضى فى عرض الآراء التى تجمع عليها المعتزلة أو بمعنى أدق الوصول التى يتولون بها ويعتقدون فيها ويجمعون عليها نقف قليلا لنتبين أصل كلمة الاعتزال :

معظم المصادر التى بين أيدينا تروى القصة التالية : دخل واحد على الحسن البصرى (ولد عام ١٢ هجرية) فقال : يا أمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج من الملة وهم وعيدية الخوارج أو جماعة يرجون أصحاب الكبائر والكبيرة لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك إعتقادا فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب الحسن قال واصل بن عطاء وكان من تلاميذ الحسن الذين يترددون على حلقته : «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ثم قام وإعتزل إلى حلقة من حلقات المسجد ويقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن «اعتزل عنا فسمى هو وأصحابه معتزلة .

إذا من حلقة الحسن البصرى فى البصرة ومن مسجد البصرة الذى كان يعقد الحسن فيه حلقته ظهرت المعتزلة كما ظهرت كل الفرق المتعارضة الأصول من داخل هذه الحلقة فالزهد ومدرسته ينسبان إليه والقدرية تمت إليها بأكبر الأسباب وأهل السنة والجماعة يعتبرونها مدرستهم الأولى ومنها أيضا خرجت المعتزلة كما ترون والجميع يعتبرون الحسن البصرى سلف الأمة

العظيم ولقد أتهمته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية . وهو الذي يجذب السياسة هو وتلاميذه ليتجنب فتن الدنيا بل أنهم كانوا يرون أنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا . ومما لاشك فيه أن الرجل قد هادن بني أمية لكنه لم يخط بأى خطوة لديهم فقد نأى بدينه عنهم .

يهمنا هنا أن كلمة الاعتزال تاريخيا تعني أعتزال واصل بن عطاء حلقة أستاذه حسن البصري لمخالفته أمر مرتكب الكبيرة .

وقريب من هذا الرأى ما يذهب إليه البغدادى صاحب كتاب الفرق بين الفرق الذى يروى القصة على النحو الآتى :—

«كان واصل بن عطاء من مرتادى مجلس حسن البصري في زمان فتنة الأزارقة (الأزارقة هم أصحاب نافع بن الأزرق بن نافع الحنفي من الخوارج الذين أجمعوا على اكفار على بن أبي طالب لقبوله التحكيم) وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب في أمة الاسلام على فرق : فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب صغيرا وكبيرا مشرك لله وهو قول الأزارقة . وفرقة تزعم أن صاحب الذنب المجتمع على تحريمه كافر مشرك . وفرقة تقول أنه منافق . وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : «أن صاحب الكبيرة من أمة الاسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول وبالكتب المنزلة من الله تعالى ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق بكبيرته وفسقه لا ينفي عنه اسم بالايمان والاسلام فلما ظهرت فتنة الأزارقة في البصرة والأهواز واختلف الناس في أصحاب الذنوب على ما ذكرنا خرج واصل بن عطاء على قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه

الأمة لها مؤمن ولا كافر وجعل الفسق منزلة بين منزلتى الكفر والايمان فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه فأعتزل عندسارية من سوارى مسجد البصرة وإنضم إليه صديقه عمر بن عبيد فقال الناس يومئذ فيهما أنهما قد اعتزل قول الأمة وسمى أتباعها من يومئذ معتزلة» .

ولا يختلف هذا النص عن النص السابق إلا فى تعداد أقوال الفرق فى مرتكب الكبيرة أو مرتكب الذنب الكبير . وفى أن الحسن هو الذى طرد واصل من مجلسه .

ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمر بن عبيد فالمقريزى والسمعانى صاحب كتاب الأنسان يورد أن الأمر على هذه الصورة

المعتزلى — هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الأسم لأن أبا عثمان عمر بن عبيد البصرى أحدث ما أحدث من البدع واعتزل مجلس الحسن وجماعة معه فسموا المعتزلة . وإلى نفس الشىء يذهب ابن قتيبة فى كتاب عيون الأخبار .

هذه الروايات جميعا كما ترون فى أن الأسم الذى أطلقه عليه أعداؤهم وأنه يعنى أنهم اعتزلوا مذهب الأمة جميعا فى مسألة مرتكب الذنب أومرتكب الكبيرة فكلمة معتزلة تعنى المنشقين والمنفصلين وقد قبل هذا الرأى كثير من الباحثين وخاصة المستشرقين . ولكن هناك رأى أن وضع المسألة الصحيح ، وأن اسم المعتزلة قد ظهر سياسيا فى حروب على وأصحاب الجمل وفى حروب على ومعاوية ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة لذاتها . والدليل على ذلك ما جاء فى كتاب الأخبار الطوال : «مر الزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء

داره وحوله قومه وقد كانوا اعتزلوا الحرب فالأحنف إذا اعتزل الفريقين معا وفي نص آخر : «أقبل أبو الدرداء وأبو أمامة الباهلي حتى دخل على معاوية فقال : علام تقاتل عليا وهو أحق بهذا الأمر منك قال : أقاتله على دم عثمان قال : أهو قتله قال : آوى قتلته فسلوه أن يسلم لنا قتلته وأنا أول من يبايعه من أهل الشام فأقبل إلى على رضى الله عنه فأخبراه بذلك . فأعتزل من عسكر على زهاء عشرين ألف رجل فصاحوا نحن جميعاً قتلنا عثمان . فخرج أبو الدرداء وأبو أمامة فحلق ببعض السواحل ولم يشهدا شيئا من تلك الحروب» .

من الواضح أن هذا النص يوضح أن كلمة الاعتزال قد انصبت على بعض شيعة على المتعصبين له أحيانا أخرى يطلق على المسلمين الذين اعتزلوا الفتن والحروب التى قامت بين المسلمين فنرى المغيرة بن شعبة يسأل أبا موسى الأشعرى : ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر (أى حرب على ومعاوية)وجلس فى بيته كراهية للدماء فقال أولئك خيار الناس خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم .

من الواضح أن كلمة المعتزلة هنا يراد بها المدح أى مدح الجماعة التى أطلق عليها هذا اللفظ كما أن كلمة معتزلة قد أطلقت واستخدمت فى هذا الوقت السياسى المضطرب وتسمت بها جماعة اعتزلت الخلاف والحروب بين المسلمين أيام على ومعاوية فكانوا خيار الناس .

وهناك رأى أخيرا يذهب إلى أن كلمة معتزلة قد إستقر اطلاقها على الجماعة التى اعتزلت الحسن بن على ومعاوية بعد أن تنازل الحسن لمعاوية وفى ذلك يقول الملطى فى كتابه الرد على الأهواء والبدع .

«المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام . المفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون فى مناظرة الخصوم يجتمعون على أمل لا يفارقونه . وعليه يقولون وبه يتعادلون وإنما إختلفوا فى الفروع . وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم إليه الأمر . اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس . وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة .

إذاً فكلمة الاعتزال وفقاً لهذا الرأى قد أطلقت على طائفة تفرغت للعلم والعبادة وبذلك تكون الكلمة قديمة لأن الحسن بن على قد بايع معاوية عام ٤٠ / هجرية وهو معروف بعام الجماعة .

الخصائص المذهبية للمعتزلة

ليس من المستطاع أن نجد لدى جميع المعتزلة مذهبا واحدا متماسك الأجزاء يشترك الكل فى القول به . وذلك لأن شيوخهم عاشوا فى عصر تأدت إليه كل الثقافات السابقة شرقية وغربية . ثم أنهم كانوا مأخوذين بروح النقض والجدل ونقد حجج الغير سواء من المعتزلة أنفسهم أم من غيرهم . والدليل على ذلك أنهم لا يتفقون فيما بينهم على مذهب واحد فى موضوع الجزء الذى لا يتجزأ . إذ أن فريقا منهم يستعين بهذا المذهب ليفسر به كل الظاهرات الطبيعية والنفسية ، ثم أن فريقا آخر يتبع انكساغوراس وفريق ثالث يميل ميل أرسطو فى انكار القول بالجزء الذى لا يتجزأ على أن لهم أصولا مشتركة يسلمون بها جميعا بحيث لا يطلق على مفكر إسلامى أسم الاعتزال حتى يقول بها جميعا . وهذه الأصول ليست إلا جزءا صغيرا من مجموع آرائهم ومقالاتهم لأنها لا تتجاوز تحديد موقفهم بإزاء بعض المسائل الدينية الكبرى .

جاء فى كتاب الانتصار للخياط المعتزلى الذى حققه ونشره الدكتور نيرج أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة أبسالة بالسويد عام ١٩٢٥ ما يلى :

«وليس يستحق أحد منهم (أى من المتكلمين) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد — العدل — الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — فإذا كملت فى الأنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى» .

ونطلق هذه الأصول أيضا على المعتزلة كأسماء لهم فيقال للمعتزلة : أهل التوحيد والعدل ، والموحدون ، والعدليون ، وأهل الوعد والوعيد ، أو

الوعيدية . ويقال لهم أيضا أهل الحق . أى أهل القول بالمعروف والنهى عن المنكر .

ويذكر الأشعرى فى مقالاته «فهذه أصول المعتزلة الخمس التى يبنون عليها أمرهم . وقد أخبرنا عن اختلافهم فيها . وهى التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وإثبات الوعيد . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» .

ولكن الخياط يذكر عناوين مسائل مؤكدا أن المعتزلة هم الذين اختصوا بالنظر فيها مثل الكلام فى فناء الأشياء وبقائها . والقول فى المعانى . والكلام فى المعلوم والمجهول . والكلام فى التوليد . وفى الكلام احالة القدرة على الظلم والكلام فى المجانسة والمداخلة . والكلام فى الانسان والمعارف .

ثم يذكر الخياط بأننا لا نجد على أحد من المعتزلة فى هذه الأبواب التى ذكرتها حرفا واحدا إلا لمن خالفه فيه من المعتزلة . فأما لغير المعتزلة فلا نجد حرفا واحدا فى هذه الأبواب إلا لأنسان سرق كلاما من كلام المعتزلةوأضافه إلى نفسه .

وكتب الخياط فى موضع آخر بمناسبة أبى الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ : أن الكلام فيما كان (ما خلق) وفيما يكون (صيرورة الكلام ولطيفه إنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته.ولعنايته به .. فهل يعرف فى الأرض فصل بين هذين الكلامين إلا المعتزلة ؟) .

ويتضح لنا من هذه العناوين التى تشير إلى مسائل نظروا فيها المعتزلة أنهم درسوا الفلسفة .

الأصول الخمسة للمعتزلة

أولا : التوحيـــد

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد . ليس كمثله شيء . وأنه ليس بجسم طبيعى أو حيوانى وأن ذاته ليست مؤلفة من جوهر ذى أعراض تدركها الحواس . وأنه منزه عن عوارض المـادة وخواصها . وأنه بسيط يستحيل عليه التجزئة . لا تحيط به المكان ولا تجرى عليه الزمان، لا تحده الحدود والنهايات ولا تحيط به الكميات . ولا يقاس بالناس . تام الكمال . لا يستطيع الوهم الأنسانى أن يتصور له شبيها . وجوده أزلى لا يشاركه فى الأزل أحد . تفرد بصفاته الالهية. لم يزل يخلق الخلق على غير مثال سابق ، ولم يعنه فى خلقه معين ، لا تجوز عليه الغايات . ولا يناله ما ينال الناس من لذة وألم أو خوف أو فرح . إذ لا تدركه الشهوات ولا يلحقه عجز ولا نقص .

فالله واحد لا شريك له من أى جهة كان ، ولا كثرة فى ذاته البتة ، وهو خالق الجسم وليس بجسم ، ومحدث الأشياء وليس بشيء . منزه عن كل صفات الحوادث .

والمسلمون موحدون على الاطلاق ، وفكرة الوحدة أوضح نقطة فى عقيدتهم ، وإنما أمتاز المعتزلة بهذا الأصل لأنهم دافعوا عن وحدة الله دفاعا مجيدا . وصدوا عن الاسلام غارة القائلين بالتعدد من زنادقة ومجوس وثنوية على أن فكرة الوحدة السهلة التى جاء بها القرآن أضحت لديهم نظرية متشعبة النواحى والأطراف .

فوحدة الله تستلزم تجرده عن الجسمية والمكان . وما ورد فى الكتاب والسنة من آثار تثبت أن له عرشا أو وجها أو يدا أو نحوها يجب أن تؤول تأويلا يلائم هذه الوحدة المجردة .

وإذا انتفت عنه الجسمية والجهة فلا سبيل إلى رويته . ووحدته جل شأنه تقتضى أن ننظر إلى الصفات الثبوتية التى جاء بها القرآن كالعلم والقدرة وغيرها على أنها صفات لا تفيد شيئا خارجا عن حقيقة الله .

الاسلام فى حقيقته وجوهره دين توحيد «لا إله إلا الله وحده لا شريك له» ودين تنزيه أى تنزيه الله عن أن يشبه شيئا فى مخلوقاته «ليس كمثله شىء» .

ولكن فى القرآن الكريم آيات يدل ظاهر معناها على التجسيم مثل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» والاستواء والقيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام .

وكقوله تعالى «تجرى بأعيننا» فأثبت لنفسه العين وذو العين لا يكون إلا جسما كذلك أثبت لنفسه الوجه فى قوله تعالى «كل شىء هالك إلا وجهه» . وأثبت لنفسه اليد فى قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» وأثبت لنفسه الجنب فى قوله تعالى «يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله» وأثبت لنفسه الساق فى قوله تعالى «يوم يكشف عن ساق» وأثبت لنفسه المجىء فى قوله تعالى «وجاء ربك».

كل هذه الآيات تدل ظاهر معناها على التجسيم أى أن لله جسما ولكن القول بالتجسيم ينافى التوحيد والتنزيه إما أنه ينافى التوحيد فلأن الجسم يقبل القسمة فلا يكون واحدا إما أنه ينافى التنزيه فلأن الله لو كان جسما لكان مثلا لهذه الأجسام لأن حقيقة الجسم من حيث هو جسم لا تختلف من جسم إلى آخر .

لم تجد المعتزلة بدا من تأويل هذه الآيات بما يتفق ووحدانية الله وتنزيهه عن الجسمية ففسروا الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة والغلبة تجيز هذا التفسير وعلى ذلك يكون الاستواء على العرش بمعنى أنه تعالى مستولى على العالم جملة. وفسروا العين بمعنى العلم وعلى ذلك يكون معنى تجرى باعينه أى تجرى الصنع ويتم بعلم الله ويقال فى اللغة جرى هذا بعينى أى جر به وفسروا الوجه بمعنى ذات الله وفسروا اليد بمعنى القوة. واللغة تجيز ذلك فنقول ما لى على هذا الأمر يد أى قوة وفسروها بمعنى ذات الله وفسروا اليد بمعنى القوة. واللغة تجيز ذلك فنقول ما لى على هذا الأمر يد أى قوةوفسروها بمعنى النعمة واللغة تجيز ذلك فنقول أيادى فلان على كثيرة بمعنى نعمةوفسروا الجنب بمعنى الطاعة فتصبح معنى الآية يا حسرتا على ما فرطت فى طاعة الله. ويقال فى الله أكتسب هذا الحال فى جنب فلان أى فى طاعته. وفسرواالساق بمعنى الشدة ورفضوا طاعة المجىء إلى الله وقالوا مثل ذلك قوله تعالى «وأسأل القرية» بمعنى وأسأل أهل القرية. وعلى ذلك فسروا وجاء ربك بـ وجاء أمر ربـك.

ويستتبع نفى الجسمية عن الله نفى الرؤية ويستدل المعتزلة على ذلك بالسمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى «لا تدركه الأبصار» والادراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وقد مدح الله بأستحالة إدراكه بالبصر فأن كان الأمـر كذلك لابد من تأويل الآيات التى ظاهر معناها على الرؤية مثل قوله تعـالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة». فالنظرة غير الرؤية بدليل أننا نقول نظرت حتى رأيت فلو كان أحدهما هو الآخر لقلت رأيت حتى رأيت لم أننا نستعمل النظر فى أنواع شتى فنقول نظر راض ونظرت غضبان ونظـرت

شذرا كذلك يصح أن ننظر إلى الهلال ولا نراه ويدل ذلك على قوله تعالى على «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون» فأثبت النظر ونفى الرؤية» .

أما استحالة الرؤية بدليل العقل فأن الواحد منا يراه بحاسة والرائى بحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالات فى المقابل والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا وحالا فى المقابل (أى الجسم وما يحمل من الأعراض التى تحل فيه) . ولا حكم المقابل لأن ذلك من صفات الأجسام والأعراض والله ليس بجسم ولا عرض .

إذاً فالمعتزلة تؤول الآيات المتشابهات وتصرفها عن معناها بما يتفق وتوحيد الله وتنزيهه ثم إنهم قالوا بنفى الرؤية نظرا لقولهم بنفى الجسمية عن الله .

صفـــات الله

ننظر اليوم فى مسألة أخرى متصلة أشد الاتصال برأى المعتزلةفى التوحيد وتلك هى مسألة صفات الله . فالله قد وصف نفسه فى القرآن الكريم بأنه قادر عالم — مريد — حى — سميع — بصير — متكلم — . فما هى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات . أو بعبارة أخرى كيف يوصف بها الله وما علاقة ذلك بالتوحيد ووحدانية الله . إن قلت بأن الله عالم فلدينا هنا إذاً ذات وصفه وإن قلنا أن هذه الصفة معنى زائد على ذات الله أى ليست هى ذات الله وأن هذه الصفة قديمة فقد جانبنا التوحيد وقلنا بتعدد القدماء وهذا شرك لأنك تجعل مع الله قديما غيره حتى ولو كان هذا القديم صفة من صفاته .

وإن قلنا أن هذه صفات محدثة أصبحت ذات الله محلا للحوادث وما كان محلا للحوادث فأولى به أن يكون هو نفسه حادثا .

على أى نحو إذاً يستحق الله تعالى هذه الصفات أو بعبارة أخرى ما معنى القول بأن الله عالم — خالق — حى .

فى رأى أبى الهذيل العلاف أحد شيوخ المعتزلة أن الله عالم بعلم هو . هو «وقادر بقدرة . هى . هو . وحى بحياة» هى . هو» وكذلك فى سائر الصفات

ومعنى أن الله عالم بعلم هو . هو أى علمه هو عين ذاته وكذلك قدرته هى عين ذاته . وكان يقول إذا قلت أن الله عالم يثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هى الله ودللت على مقدور . وهكذا فى صفات الله .

إذاً فالعلاف يثبت الصفة لكنه يقول أنها هى ذات الله .

أما عباد بن سليمان وهو شيخ آخر من شيوخ المعتزلة فكان يقول هو عالم قادر — حى — ولكنه لا يثبت له علما ولا قدرة ولا حياء ولا يثبت سمعا ولا بصرا . إنما كان يقول هو عالم لا بعلم وقادر ولا بقدرة وكان يقول قولى عالم يعنى إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم أى أنه أطلق الصفة على أنها اسم الله من غير أن يحملها على ذاته أو يبين كيفية استحقاقه لها .

وكان من ضرار بن عمر يقول معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل معنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنه حى أنه ليس بميت .

ومعنى ذلك أن الصفة إنما تقال لنفى ضدها عنه لأن ضدها نقص والنقص لا يجوز على الله ذلك لأن ضد القدرة — العجز وضد العلم — الجهل وضد الحياة الموت . وضد السمع الصم — وضد الارادة — الجبر وضد الكلام — الخرس . وكل ذلك نقص لا يجوز على الله .

أما النظام وهو من كبار شيوخ المعتزلة المتوفى ٢٢١ هجرية فأنه يذهب إلى قول قريب من قول ضرار فيقول معنى قولى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه وكذلك فى سائر صفات الله على هذا الترتيب .

أما الجبائى وأبنه أبو هاشم وهما أيضا من كبار المعتزلة البصريين أى من معتزلة البصرة فقد اختلفا معا فى كيفية إثبات الصفات لله والجبائى هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى ذهب إلى القول بأن الله عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال بوجب كونه

عالما . فالجبائى يختلف عن العلاف مر بكم أن العلاف يقول بأن عالم بعلم وعلمه هو هو وقادر بقدرته هى . هو أى هى ذاته أما الجبائى يقول بأنه عالم بذاته لا يعلم فالفجبائى بنفى الصفة يقول بأثبات ذات هى بعينها صفة أو بإثبات صفة هى بعينها ذات .

ترون ما تقدم من مقالات المعتزلة فى الصفات أنهم يتحاشوا إثبات صفات كمعان زائدة وراء الذات لأن ذلك فى رأيهم ضد التوحيد الواجب إثباته لله تعالى إذ أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وأن صفاته ليست وراء ذاته معانى قائمة بذاته بل هى ذاته وترجع إلى السلوب أى أننا إذا أثبتنا القدرة لله أردنا أن نسلب عنه العجز وإذا أثبتناه له العلم سابنا له الجهل وهكذا.

رأى الشهرستانى وهو متكلم أشعرى من أصحاب أبو الحسن الأشعرى أن المعتزلة تأثرت فى نفس الصفات الزائدة على هذا النحو بفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو يقول الشهرسانى فى كتابه الملل والنحل وهو يتحدث عن رأى واصل من عطاء فى الصفات «القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة .. وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود آلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفه قد أثبت آلهين .. وإنما شرعت أصحابه فيها (أى أصحاب واصل) بعد مطالعة كتب الفلاسفة» . وفى موضع آخر يقول الشهرستانى وهو يتحدث عن العلاف لك يقص رأيه فى الصفات فيقول :

«أن البارى عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة ذاته حى بحياة وحياته ذاته .. وإنما أقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين أعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته» .

الأصل الثانى

ثانيا : «العـــدل»

ويسمونه أيضا التعديل والتجوير أى العدل والجور — والجور هو الظلم فالكلام فى هذا الأصل يدور حول العدل والظلم «والبحث فى هذا الأصل يتناول أفعال الله تعالى وما يجوز عليه ومالا يجوز» .

وبمقتضى هذا الأصل تقرر المعتزلة بأن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يصاف إليه شر ولا ظلم ولكنهم اختلفوا فى قدرة الله تعالى على الظلم .

أما النظام فقال بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وليست هى مقدورة للبارى . وقد إنفرد النظام من بين أصحابه من المعتزلة بهذا القول أى بقوله بأن الله لا يقدر على فعل الشرور والمعاصى وجمهور المعتزلة أن الله تعالى يقدر على الجور والظلم ولكنه لا يفعلهما .

ما السبب فى أن الله لا يفعلهما لا يفعل الظلم والجور ؟ من المعتزلة من قال بأن فى فعلهما نقص .

ومنهم من قال بأن فى فعلهما قبح .

ومنهم من قال بأن فى فعلهما جهل وحاجة .

ومنهم من قال بأن الظلم لا يقع إلا ممن به آفة .

ولا يجوز على الله النقص ولا فعل القبيح ولا الحاجة والجهل وليس به آفة تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرا .

وسئل العلاف . أن فعل البارى ما يقدر عليه من الجور أو الظلم كيف يكون الأمر ؟ فقال : محال أن يفعل البارى ذلك لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا نجوز النقص على البارى .

أما أبو موسى المردار فقد أحال فعل الظلم بقبحه فقال : «اطلاق هذا الكلام (أى الظلم والجور) على البارى عز وجل قبيح لا يستحسن إطلاقه فى رجل من المسلمين فكيف يطلق على الله . ففعل الظلم والجور لا يصدر عن الله بقبحه لا لإستحالته» .

أما محمد بن الشبيب فذهب إلى أن الله يقدر أن يظلم ولكن الظلم لا يكون إلا ممن به آفة ولذلك لا يكون من الله .

وذهب بعضهم إلى أن الله يقدر أن يفعل العدل وخلافه والصدق وخلافه ولا يصح أن يقال يقدر أن يظلم ويكذب .

والخلاصة أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره وأن أفعاله كلها حسنة .

وللمعتزلة أدلة على أن الله لا يفعل القبيح فيقولون بأن الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه وعالم بإستغنائه عنه ومن كان كذلك فأنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

وهذا الدليل مبنى على مقدمات وهى :

١ — أن الله تعالى عالم بقبح القبيح .

٢ — أنه تعالى مستغن عنه .

٣ — أنه تعالى بأستغنائه عنه .

٤ — أن العالم بالقبيح المستغنى عنه العالم بإستغنائه عنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

ويدل على المقدمة الأولى وهى أن الله تعالى عالم بقبح القبيح أنه تعالى عالم بذاته ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات عن الوجوه التى يصح أن تعلم عليها . ومن الوجوه التى يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح فيجب أن يكون القديم تعالى عالما به . ويدل على المقدمة الثانية وهى أنه تعالى مستغن عن القبيح أن الله غنى وصف نفسه بالغنى والغنى لا تجوز عليه الحاجة أصلا فهو غير محتاج لشىء خارج ذاته .

ويدل على المقدمة الثالثة أى أنه تعالى عالم بأستغنائه عن القبيح أنه تعالى عالم بكل شىء .

أما المقدمة الرابعة وهى أن العالم بالقبيح المستغنى عنه العالم بأستغنائه عنه فأنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فيدل عليها الشاهد أى ما نلاحظه فى الواقع بأننا نعلم ضرورة فى الشاهد أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح مستغنيا عنه عالما باستغنائه عنه فأنه لا يختار القبح القبح البتة وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه حتى لو إنخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختارها وعلى هذا تجد الظلمة يغتصبون أموال الناس إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو لأعتقادهم سيحتاجون إليه فى المستقبل .

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن احدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر وقيل له أن كذبت أعطيناك درهما وأن صدقت أعطيناك درهما وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم بأستغنائه عنه فأنه قط لا يختار الكذب على الصدق لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه وهذه العلة (أى العلم بالقبح والاستغناء قائمة بعينها فى حق الله تعالى فيجب ألا يختاره البتـــة) .

خلاصة القول أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فأنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب كذلك فأن أحدنا لا يحب أن يشوه نفسه كأن يعلق الطالم في رقبته ويسير في الأسواق وما ذلك إلا لعلم الواحد منا بقبح ذلك وغنانا عنه .

كذلك فأننا لو خيرنا بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فأننا نختار الصدق على الكذب لحسن الصدق فكذلك الله لا يختار إلا الفعل الحسن .

والظلم قبيح لذاته أي أنه قبيح لكونه ظلما بدليل أنه متى عرفناه ظلما عرفنا قبحه وأن لم نعرف أمرا آخر ككونه منهيا عنه مثلا . فالقبح لا يقبح لأن الله نهى عن فعله وإنما القبح صفة ذاتية للقبيح لأن الشرع نهى عنه وإلا لو كان القبح قبحا لنهى الشرع عنه لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والانصاف أن يكون العدل قبيحا ومتى أمر بالظلم أو الكذب كان حسنا فالقبح والحسن صفتان ذاتيتان للعقل لا يقبح القبيح لنهى الشرع عنه كما أن الحسن ليس حسنا لأمر الشرع به ومعنى هذا أن العقل قادر على إدراك القبح من غير حاجة إلى الشرع ، لو تأمل العقل الأفعال وطبيعتها وخصائصها الذاتية لأدرك بغير حاجة إلى الشرع قبح الأفعال وحسنها وطالما أن القبح والحسن صفتان ذاتيتان للأفعال لا لشيء آخر كنهى الله عن الفعل أو الأمر به . وهذا هو ما يسمى بالقبح والحسن العقليين . الكذب قبيح لأنه في ذاته فعل لا لأن الله نهى عنه والصدق حسن لأنه في ذاته حسن لا لأن الله أمر به ومن الممكن

أن نعبر عن ذلك بعبارة أخرى أخلاقية فنقول أن الصدق خير لأنه صدق والكذب شر لأنه كذب لا لأن الله أمر بالصدق ونهى عن الكذب وبذلك تعود خيرية الأفعال وشريتها إلى طبيعة الأفعال أنفسها لا إلى أمر الشرع ونهيه .

قلنا أن المعتزلة تقول بأن الله تعالى لا يفعل القبيح وإن كان قادرا على فعله فيفرق المعتزلة بين القدرة على الفعل ووقوع الفعل . ولا يرون أن القادر على الفعل على أن يقع منه الفعل ويستدلون على ذلك بأنه لا يجب فى كل من قدر على الشر أن يقع منه الشر . الواحد منا مثلا يقدر على الشر أن يقع منه الشر . الواحد منا مثلا يقدر على القيام ومع ذلك يكون قاعدا ويقدر على الكلام ويكون ساكتا كذلك يقدر الله على أن يقيم القيامة الآن ثم إذا لم تقم لم يقدح وذلك فى كونه قادرا فهناك إذاً فرق بين القدرة على الفعل وبين إنجاز الفعل وإيقاعه .

والسؤال الآن الذى يتوجه على المعتزلة هو : إذا كان الله تعالى قادرا على القبيح فما الذى يضمن أن القبح لا يقع منه ؟ يجيب المعتزلة على ذلك بأن الذى يضمن هذا هو علم الله بقبح القبيح واستغناؤه عنه .

ولا يحسن أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه كما أنه لا يحسن مدى الزمن (المشلول) المقعد تمدح نفسه بترك تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران ما لم يكن قادرا عليه كذلك ها هنا إذا لم يكن الله قادرا على القبيح وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم .

كذلك ذهب المعتزلة إلى القول بأن الله تعالى لو فعل القبيح لكان يجب أن يكون جاهلا أو محتاجا والجهل والحاجة لا يجوز أن عليه فيجب أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

ثم أن الله تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبائح كالظلم مثلا لوجب أن يكون فاعلا لسائرها لأن الحال فى جميع القبائح واحدة وهذا يستوجب جواز الكذب من الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لأن ذلك بعدم الثقة فى نواهيه وأوامره ووعده ووعيده كما أنه يؤدى إلى قلب المعايير معايير العدل فيجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار وذلك من المحالات على الله .

وبعد أن قدم المعتزلة تلك الأدلة العقلية ألتمسوا الدليل من القرآن على أن الله لا يفعل الظلم فقالوا أن الله تمدح بنفى الظلم عن نفسه فقال فى كتابه الكريم «وما ربك بظلام للعبيد» . وقال فى آية أخرى «ولا يظلم ربك أحدا» وقال فى آية أخرى «إن الله لا يظلم مثقال ذرة» .

الأصل الثالث

ثالثا : الوعـــد والوعيـــد

أن الله تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن القبائح وعرفنـــا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح ولابد لأن يكون لهذا التعريف والايجاب سبب ولا سبب لذلك إلا أنه إذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافة من قبيح ونحـــوه استحققنا من جهته ضررا عظيما . وهو سبحانه وتعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب الثواب والعقاب لكان لا يحسن الوعـد والوعيد بهما . قال تعالى :

«فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» .

وعند المعتزلة أن الثواب لا يسقط إلا بوجهين أحدهما الندم على ما أتى به من الطاعات والثانى بمعصية هى أعظم منه ومثال ذلك أن الثواب يسقط بالندم على الطاعة حينما نحسن على انسان ونندم على إحساننا عليه فأن ندمنا على ذلك يسقط ما كان يستحقه .

أما سقوط بمعصية هى أعظم منه فلذلك إذا أحسن الواحد منا إحسانا إلى شخص آخر ثم أساء إليه إساءة أعظم من ذلك بكثير .

أما العقاب المستحق من جهة الله فأنه يسقط بالندم على ما يفعله مـــن المعصية أو بطاعة هى أعظم منه ومعلوم أن أحدنا إذا أساء إلى غيره ثم أعتذر إليه اعتذارا صحيحا فأنه يسقط ما كان يستحقه من العقاب حتى لا يحسن من المعتذر إليه أن يذم المعتذر بعد ذلك .

أما الطاعة التى هى أعظم من الذم والتى تسقط العقاب وذلك كمن أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم ثم أعطاه فى مقابلته من الأموال مالا تسمح نفس بها فأنه بذلك لا يستحق من قبله الندم على تلك الاساءة الصغيرة بسبب هذا العطاء الكبير .

ثم هناك وجه آخر يؤثر فى سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصى .

فهل يحسن من الله أن يسقط ما يستحق الكافر والفاسق من العقوبة ؟ المعتزلة مختلفون فى ذلك فبعضهم يرى أنه يحسن من الله تعالى عن العصاةوعدم معاقبتهم وفريق آخر من المعتزلة وعلى الأخص معتزلة بغداد قالوا بأنه لايحسن من ال اسقاط العقوبة بل يجب أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة ومنعوا جواز العفو عنه وعلى ذلك أصبح العقاب عندهم واجب بينما الثواب غير واجب لأنه جود من الله . وحجة معتزلة بغداد أن الثواب لطف من جهة الله تعالى واللطف يجب أن يكون مفعولا بالمكلف على أبلغ وجه ولن يكون ذلك الا والعقاب واجب على الله وذلك لأن المكلف متى علم أنه يفعل به مايستحقه من العقوبة على كل وجه أقرب إلى أداء الواجبات وإجتناب الكبائر . كذلك قالوا بأن العقاب إذا كان لطفا للمكلف فلابد من أن يعرفه الله أنه يفعله به والا كان مخلا بما وجب عليه .

وعند المعتزلة أن الفاسق يستحق العقوبة ثم أنه يفعه به ما يستحقه .

والذى يدل على أن الفاسق مستحق للعقوبة قوله تعالى :

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» . ووجه الاستدلال بالآية الكريمة هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق والسارقة عند السرقة وذلك عن طريق الجزاء والنكال .

وكذلك قال تعالى : «الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة من دين الله» . وهذا يدل على أن الزانى مستحق للعقوبة

والسؤال الآن كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون المحدود مستحقا للعقاب مع أن الحدود كما تقام على الفاسق فقد تقام على التائب .

هذه مسألة موضع خلاف فالامام الشافعى لا يجوز إقامة الحد على التائب إلا إذا كان من حقوق الآدميين نحو القصاص وما جرى مجراه بعبارة أخرى هناك فرق بين شخص يزنى ويعتدى على أبنه شخص آخر وزوجته أو أخته وفرق بين شخص يشرب الخمر أو يأكل لحم الخنزير . فى رأى الامام الشافعى أن الذى يتوب من شرب الخمر أو أكل الخنزير لا يقام عليه حد لأن هذه متعلقة بأوامر الله أما الزانى فأن الحد يقام عليه ولو تاب لأنه أوقع الضرر بالآخرين .

وبعض الفقهاء جوزوا إقامة الحد على التائب فقالوا أن الحد لا يقع على التائب جزاء نكالا بما ارتكب وإنما يقل يقام الحد تطهيرا عن طريق الابتلاء والامتحان فتكون الآلام النازلة به من إقامة الحد عليه كآلام الأمراض التى ينزلها الله تعالى بالصالحين من عباده إمتحانا وإبتلاء .

فهناك إذاً فرق بين الحد للامتحان والابتلاء والحد للجزاء والنكال .

الشفاعة وصلتها بالوعد والوعيد :

لا خلاف بين المسلمين على أن شفاعة النبي عليه السلام ثابتة للأمة وإنما الخلاف فى أنها تثبت لمن ؟

ذهبت المعتزلة إلى أن الشفاعة إنما هى للتائبين من المؤمنين وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة أى للمسلم الفاسق . والشفاعة هى أن ينفع الغير غيره ويدفع عنه مضرة . ففى رأى المعتزلة لا يشفع الرسول لصاحب الكبيرة لأن اثابه من لا يستحق الثواب قبيح فالفاسق مرتكب الكبيرة لا يخرج من النار بشفاعة الرسول ويدل على ذلك قوله تعالى : «واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا» وقوله : «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع» . فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى : «أفأنت تنقذ من فى النار» وقوله تعالى «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» .

وغاية الشفاعة المعتزلة هى رفع مرتبة الشفيع والدلالة على منزلته من المشفوع .

الأصل الرابع

رابعا : المنزلة بين المنزلتين

تعنى المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن وإنما يسمى فاسقا وكذلك لا يكون حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرض له حكم ثالث وهو أن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنولتان فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل له منزلة بينهما .

والمكلف أن كل مستحقا للثواب فهو من أولياء الله وإن كان مستحقا للعقاب فهو من أعداء الله .

والمستحق للثواب إن كان استحقاقه عظيما فهو النبي والمصطفى والمختار وإن كان استحقاقه دون ذلك فأنه يسمى مؤمنا براتقيا صالحا .

أما المستحق للعقاب من أعداء الله فأن كان استحقاقه عظيما فهو الكافر مثل المرتد أو غير المسلم وأن استحق عقابا دون ذلك سمى فاسقا .

والخلاف فى هذه المسألة بين المعتزلة من جهة والمرجئة والخوارج من جهة أخرى فان صاحب الكبير أى الفاسق الذى لا هو مؤمن ولا كافر عند المعتزلة يعتبره المرجئة مؤمنا ويعتبره الخوارج كافرا .

ورد المعتزلة على المرجئة فى أن صاحب الكبيرة ولا يجوز أن يسمى مؤمنا هو أن صاحب الكبيرة مستحق لارتكابه الكبائر الذم واللعنة والاهانة بينما اسم المؤمن مستحق شرعا المدح والتعظيم والموالاة وعلى ذلك لا يصح تسمية

الأصل الخامس

خامسا : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

لا خلاف بين الأمة وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكرفالمسلمون مجمعون على هذا الأصل وفى القرآن الكريم ما يدعو إلى ذلك فى قوله تعالى :

«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» .

وقوله تعالى : «يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر» .

والغرض من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فان حصل هذا الغرض بذلك الأمر السهل أى بمجرد الخطاب لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الأصعب أى أن حصل المعروف ولم يقع المنكر بمجرد الدعوة إلى ذلك فلا يجوز الحرب والقتال لقوله تعالى : «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهم فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله» فبدأ أولا باصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة إذا لم تنجح الدعوة بالمعروف .

كذلك فان الأمر بالمعروف كما هو واجب شرعا فان أبو هاشم يوجبه عقلا لأن أحدنا لو رأى غيره يظلم أحدا فأنه يغتم لذلك فيجب عليه الناهية ودفع ذلك الضرر الذى لحقه من الغدر .

ويكفى بالمعروف مجرد الأمر به من غير أن نحمل من خليع المعروف على عمله لا يجب أن نحمل الناس على الاحسان مثلا بل يكفى أن ندعوهم إلى ذلك ولكن الحال يختلف فى المنكر إذ لا نكتفى بمجرد النهى بل يجب منعه منعا .

مرتكب الكبيرة مؤمنا . ومع ذلك تجوز المعتزلة اطلاق اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة بشرط أن يكون مقيدا فيصح أن يسمى مؤمن بالله ورسوله ولكن لا يجوز أن يطلق عليه اسم مؤمن من غير هذه الاضافة وهذا القيد وذلك مثل كلمة «رب» إن ذكرت بغير قيد أفادت الله سبحانه وتعالى وإن قيدت يجوز أن يراد لها بها غير الله كما تقول رب الدار ورب الأسرة .

أما اعتراض المعتزلة على الخوارج الذين يعتبرون مرتكب الكبيرة كافرا فهو ان الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة مثل المنع من زواج المسلمات والميراث والدفن فى مقابر المسلمين ومعلوم أن مرتكب الكبيرة لا تجرى عليه هذه الأحكام ولا هو ممن يستحق العقاب العظيم لأن الصحابة والتابعين أتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم الميراث ولا يمنع من زواج المسلمات ولا من الدفن فى مقابر المسلمين .

كذلك فان الفاسق لا يستحق أن يسمى مجوسيا ولا تجرى عليه الأحكام التى تجرى على المجوس لأن المجوس كفار .

فالواجب علينا إزاء شارب الخمر أن ننهاه بالقول اللين فان لم ننته خشنا لهم القول فأن لم ينته ضربناه فان لم ينته فاتلناه إلى أن يترك ذلك والنهى عن المنكرات واجب لأن المنكرات كلها قبيحة ومن الواجب النهى عن القبائح ونحن حين نهى عن القبائح إنما ندفع عن الناس الأذى والضرر الذى يصيبه منه .

وعند المعتزلة أن أكثر ما يدخل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة ولذلك كانت معرفة الامام واجبة عندهم فالحاجة إلى الامام إنما يكون لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو إقامة الحد وحفظ البلاد واعداد الجيوش وليست وجه الحاجة إلى الامام عند المعتزلين هى أن الشرائع تعرف من جهته كما هو الحال عند الشيعة الامامية لأن الشرائع معروفة بأدلتها من كتاب الله تعالى وسنة رسوله وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة .

تعليـــق :

رأينا كيف نشأت المدرسة المعتزلية منذ أعلن الحسن البصرى اعتزال واصل لحلقة درسه هو وجماعة من مريديه . إلا أن المستشرق «نيبورج» يذكر فى دائرة المعارف الأسلامية الفرنسية بأنه يستبعد تلك الأقصوصة ، ويرجع منشأ هذه التسمية إلى أسباب وعوامل سياسية ترجع بنا إلى عام ٣٥ هـ حيث بدأت الفتنة السياسية حول الخلافة ؛ فقد امتنع عدد من الصحابة عن مبايعة على وكذا عن مبايعة معاوية وظل عدد منهم على الحياد ؛ فتناقلت الألسنة أنهم أعتزلوا الخصومة القائمة . إلى أن كون سعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامه بن زيد حزب المحايدين ورفضوا علنا مقاتلة على بن أبى طالب كما رفضوا أيضا القتال فى صفه فأطلق عليهم إسم المعتزلة .

ومهما يكن من أمر عن العوامل والأسباب والتسمية لحركة الأعتزال سواء السياسي أو النظرى فإن المعتزلة قد ظهرت على مسرح الفكر والثقافة الإسلامية أزمانا وأجيالا . ولعوامل داخلية وخارجية تفرقت حركة الاعتزال إلى فرق (١) عديدة نذكر منها (٢) على سبيل المثال لا الحصر (٣) : الفرقة الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء . والفرقة العمرية أصحاب عمر بن عبيد والهذيلية أصحاب أبي الهذيل العلاف والنظامية أصحاب ابراهيم بن سيار النظام والأسوارية أصحاب الأسوارى والاسكافية أصحاب أبي جعفز الاسكافى . والجعفرية أصحاب ابن مبشر وابن حرب الجعفرى والبشرية أصحاب بشر بن المعتمر والمزدرية أصحاب عيسى بن صبيح المزدار والهشامية أصحاب هشام بن عمرو القوطى والصالحية أصحاب الصالحى والحايطة أصحاب أحمد بن حابط والحدبية أصحاب فضل الحدبي والمعمرية أصحاب معمر بن عباد السلمى والثمامية أصحاب ثمامة بن أشرس النميرى والخياطية أصحاب الحسين بن أبي عمرو الخياط والجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ والكعبية أصحاب أبو العاسم بن محمد الكعبي والمقاوية أصحاب بن مقاوية اليمانى والجبائية أصحاب ابن على الجبائى والبهشمية أصحاب أبي هاشم .

وتناقلت فرق ومدارس الاعتزال البصرة وبغداد والقاهرة ودمشق وقرطبة وأصفهان وجرجان وقرميسين ونيسابور .

---

(١) ألا يجب المواقف صفحة ٤١٥ .
(٢) الشهرستانى الملل والنحل جـ ١ صفحة ٤٠ ، ٤٢ .
(٣) فخر الدين الرازى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين صفحة ٤٠ .

وبالرغم من تفرق حركة الاعتزال فإنها أتفقت على أختلاف نزعاتها فى الأصول الخمسة وفى ترجيح العقل على النقل والدفاع عن الوحى وعن القرآن لمصدر أساسى للتشريع وهجومهم على أصحاب النزعة المانوية (١) وكما وقفت المعتزلة أمام بعض الدعاوى الشيعية وغيرهـــــا من الفرق المشربة بالشعوبية أو المشبهة الذين إستمدوا دعوتهم من مصادر الاسرائيليات بصدد تفسير والتأويل . لذا قد تطلق على المعتزلة وطوائفهم بالمعطلة أى إبطال التجسيم أو النسبية فى صفات الله بغية تثبيت مبدأ التوحيد .

(١) المسعودى مروج الذهب طبعة القاهرة ١٩٣٨ صفحة ١٥٣ .

الباب الثالث

طبقات علماء الكلام ومذاهبهم

الفصل الأول : المذهب السلفى

الفصل الثانى : المذهب المعتزلى

الفصل الثالث : المذهب الأشعرى

الفصل الرابع : المذهب الماتريدى

الفصل الخامس : المذهب الشيعى



«طبقات علماء الكلام»

أولا : علماء المذهب السلفى

من المعروف أن علم الكلام مر بأدوار مختلفة منذ منتصف القرن الثانى للهجرة عندما ظهرت مسائل علم الكلام بصورة متفرقة ، ثم أصبح فى القرن الثالث الهجرى علما له منهجه وموضوعه — ولعل نشأة هذا العلم كما أسلفنا القول ترجع إلى الفرق الدينية — وكان لمشكلة البيعة والخلافة التى نجم عن تفرقها فرق الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة .

ولعل أول ما نلاحظه بصدد دراسة علم الكلام كما أوضحنا أنه نشأ فى بيئة اسلامية وتأثر بعوامل وظروف محيطة وثقافات أمم أخرى . ومن أبرز علماء الكلام مشايخ المذهب السلفى . ونقصد بهم أهل السنة والجماعة لأنهم يأخذون بما ورد فى القرآن والسنة فهم آمنوا بالله وفهموا الآيات القرآنية فهما مجمل على ظاهرها دون تأويل أو تشبيه ويروى عن ربيعة وهو من أئمة السلف (١٣٥ ﻫ) عن قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى ؟ فأجاب» (١) الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق» ووجه نفس السؤال إلى تلميذه مالك بن أنس (١٧٨ ﻫ) فأجاب : «الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة «ومن طبقات السلف الأول كل من ابن تيمية والحسن البصرى وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وعمر بن عبد العزيز والزهرى وجعفر الصادق وأبو حنيفة النعمان . ومالك والشافعى وابن حنبل ٢٤١ ﻫ

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل جـ ١ صفحة ٩١ .

وتتلخص عقيدة السلفيين فى أن الله واحد . فرد صمد . لا إله غيره . ولا معبود سواه . لم يتخذ صاحبة ولا ولدا . هو حى «عالم . قادر . سميع . بصير . مريد . متكلم والقرآن كلام الله . وهو غير مخلوق . ولله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدى ويرى بالأبصار يوم القيامة . وهذا المفهوم دفع بأبى حامد الغزالى الأشعرى ٥٠٥ هـ إلى القول بالجام العوام عن الكلام .

وإذا ما استعرضنا على سبيل المثال طبقة من علماء السلف الذين ذاع صيتهم نذكر منهم ابن كلاب (١) (٤٠ هـ) وكانت له مناظرات مع المعتزلة وبصفة خاصة مع العلاف ومن آراءه أن الصفة غير الموصوف . فالصفة غير الذات . وصفات الله هى اسماؤه (وهى ليست هو ولا غيره) ولا يقر الا صفات الذات كالعلم والسمع والبصر ، وينكر صفات الفعل لأنها تشير بالحدود . وكلام الله قديم والقرآن منزل غير مخلوق .

ومن أعلام المذهب السلفى ابن حزم الأندلسى (٤٥٦ هـ) وكان متعدد الثقافات أديبا ومؤرخا وفقيها ومحدثا ومتكلما . ينهج منهجا تجريبيا يستند على الحس والملاحظة . فنقد أرسطو وأعماله وناقش جميع الفرق فى عصره ومن دعاة المذهب الظاهرى فى العقة . يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ويلجأ إلى التأويل إذا اقتضت الضرورة كتأويلة قوله تعالى : «ويبقى وجه ربك» فيفسر بأن المراد ذات الله . وبالنسبة لمشكلة الألوهية يقول «الله ليس جرما ولا جوهرا ولا عرضا ولا عددا ولا جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولا شخصا ولا متحركا ولا ساكنا .. لا إله غيره ، واحد لا واحد

---

(١) أبن تيمية منهاج السنة جـ ١ صفحة ١٦ .

فى العالم سواه ، مخترع الموجودات كلها دونه ، لا يشبه شيئا من خلقه بوجه من الوجوه» . ويشير إلى أن هناك نصوصا تدل على أن الله سميع بصير عالم قادر بذاته ، وينبغى أن نسلم بها كما هى . ويسلم بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن بقوة غير القوة التى نرى بها الأشياء فى الدنيا وأن القرآن كلام الله على الحقيقة لا على المجاز .

ونجد ابن تيمية (٢) (٧٢٩ هـ) من أعلام السلفيين مثالا للتقوى والزهد والشجاعة والدفاع إبان غزو التتار وكان محدثا وفقيها ومتكلما وفيلسوفا وبلغ نقده مبلغ التجريح لبعض الخلفاء كعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب ونقد الغزالى وابن عربى (٦٣٧ هـ) ويستند ابن تيمية إلى النقل ولا يدع سبيلا للعقل ، ويرى أن القرآن متضمن علوم الدين كلها ويرى أن نأخذ عن الصحابة والتابعين وتابعيهم فقط . ويرى أن نأخذ بوصف الله لما وصف عليه نفسه أو رسوله «فالله حى قيوم ، سميع بصير ، عليم قدير ، غفور ودود ، فعال لما يريد ، هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن» ويثبت لله الاستواء واليد والوجه كما وردت فى القرآن وكلام الله قديم والقرآن غير مخلوق . ونطقنا هى المحدثة .

وكان من أعلام السلفيين محمد بن عبد الوهاب (١٢٠١ هـ) دعا إلى الأخذ الصريح بالكتاب والسنة واعتبر كل ما لا أصل له منهما بدعة ويرفض التأويل وتركزت دعوته الاصلاحية فى الدين على العبادات ومحاربة الشرك والوثنية والقبور والشفاعة والادعياء وتحريم التدخين بهدف إستعادة المسلك الصحيح للدين والاستمساك بصلاة الجماعة واطلاق اللحى .

---

(٢) أبن تيمية منهاج السنة جـ ١ صفحة ٢١٦ و جـ ٢ صفحة ٢٧٥ .

ثانيا : علماء المذهب المعتزلى

لا يذكر علم الكلام إلا وتطرق إلى المعتزلة فهم مؤسسى هذا العلم منذ أوائل القرن الثانى للهجرة . والمعتزلة ليست مذهب دينى فحسب بل اتجاه ومدرسة ونزعة فلسفية من أخصب المدارس العقلية فى الاسلام ، عالجت مسائل ومباحث العقيدة والعقل بعمق وبروح نقدية . تناولت فى أبحاثها مباحث الوجود والأنطولوجى كفكرة الكمون والطفرة والتولد وحركة الأجسام والفناء والذرة فكانت آراؤها فى الطبيعة لها مدى فى جموع العلماء والمفكرين كما كانت فى تناولها لمشكلة الألوهية والتوحيد مثالا يحتذى به . وتطرقت إلى مشكلة الحرية والارادة والأخلاق بروح العلم والعمل وبالرغم من تراثها المزدهر فأننا لا نجد الا مصدرين من مصادر التعرف عليها ، هما كتاب (درة التنزيل وعزة التأويل) للشيخ المعتزلى الاسكافى (٨٥٥ ﻫ)وكتاب (الانتصار) للخياط المعتزلى (٣١٨ ﻫ) وبعض المؤلفات الأخرى ككتاب (المغنى) وكتاب (طبقات المعتزلة) للقاضى عبد الجبار المعتزلى (٤١٤ ﻫ) .

.. ومن المعروف أن فرقة المعتزلة مرت بفترتين وكان لها مدرستين مدرسة بغداد ومدرسة البصرة وتمتد الفترة الأولى فى العصر العباسى منذ عام (١٠٠ ﻫ) وفى العصر البوهى عام (٣٣٤ ﻫ) أى امتد نشاطها الفكرى منذ الدولة الأموية إلى العباسية . وفى غمار الأحداث التى عاشتها المعتزلة كان موقفها العقلانى نقديا بعيدة عن التحزب والتشيع ، وانتشر مذهبهم فى الفترة الثانية فى فارس والبحرين واليمن وانخطرت بعض فرق الشيعة مؤخرا فى مذهبهم كالزيدية ، ولا يعنينا من أمرهم سوى منهجهم وفلسفتهم فهم يؤمنون بالمنهج العقلى ، ويقررون مبدأ «الفكر قبل السمع» ويؤولون الآيات القرآنية ويرفضون الأحاديث التى لا يقرها العقل وكانت لهم مساجلات ومجادلات كلامية

استخدموا فيها طرق القياس الفقهى (قياس الغائب على الشاهد) وآمنت المعتزلة بالحرية واتفقوا فى الأصول الخمسة التى عرضناها من قبل . كما استخدموا طرق البرهان الفلسفى فى إثبات وجود الله باعتبار أن العالم حادث . له أول وله نهاية وكل حادث لابد له من محدث . كما أن آرائهم فى الجوهر الفرد أو المونادا أو الذرة نقض لآراء الأقدمين وأرسطو فالعالم مكون من جزئيات لا وجود لها إلا بالعناية الالهية . وبلغ قولهم بالتوحيد مبلغا كبيرا فهم ينزهون الله تنزيها ولعل قولهم «أن الله ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ولا يحده زمان أو مكان ، لا والد له ولا ولد ، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع . لا نسبة المخلوقات بخال ، وكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك» .

وإذا ما استعرضنا طبقات علماء المعتزلة فانها نجد أن شيخهم واصل بن عطاء (١٣٠ هـ) يقرر بأن «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهية» وهذا ما شغل بال المعتزلة نحو الدفاع عن الاسلام وتأكيدهم لمبدأ التوحيد . ومن أعلام المعتزلة لذلك أبو الهزيل العلاف (٢٢٨ هـ) المولود بالبصرة والذى عاصر حركة النقل والترجمة واتصل بثقافات أجنبية وغير بسعة إدراكه وفصاحة وقوة صحبة ومعارضتهم للثانوية وكان يرى أن الله ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ردا على معاصرة هشام بن الحكم (١٩٨ هـ) الشيعى . ويرى أن «الله عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو . حى بحياة هى هو «ولا يفرق بين الذات والصفة وكأنه يردد قول أرسطو بأن المحرك الأول عقل وعاقل ومعقول : كما يذكر بأن الكلام صفة قديمة . أما القرآن فمخلوق خلقه الله فى اللوح المحفوظ ثم أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم « كما يقرر

بأن الله يفعل الأصلح ويستطيع ما هو دونه . ولكنه لا يفعله . وما فى العالم من ظلم أو جور وإنما من صنع الانسان» .

ومن أعلام المعتزلة الرواد إبراهيم بن سيار النظام (٢٣١ هـ) وهو من أعلام الثقافة الاسلامية قريب للعلاف وتلميذه أخذ عنه الاعتزال واستقل بمذهبه لما أتصف به من فصاحة وقوة الحجج ولد بالبصرة حيث مدرسة الاعتزال الثانية ثم إستقر ببغداد فى ظل المدرسة المعتزلية الأولى ويقال أن انسابه وفدت من بلخ — وهى مركز للثقافة اليونانية والترجمة والنقل — اختلط بالمذاهب وعرف الديانات ويقال أنه مات فى عام الستين وله منهج فلسفى واتفق فى الأصول الخمسة للاعتزال . وله رأى فى الصفات فهو يذهب إلى مدلولها السلبى إذ يقول (معنى أن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه، ومعنى أنه قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه) . ونكتفى هنا بالتلميح إلى موضع آخر عن دراستنا لهذا المفكر فى بحث لنا .

ومن أعلام الاعتزال أيضا معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ هـ) نشأ بالبصرة وانتقل لبغداد وعاصر العلاف والنظام وذهب مذهبهم إلا أنه أحل لفظ المعانى بدل الصفات إذ يقول (أن ذات الله واحدة ، والصفات ليست إلا معانى ثانوية) ورأى أن قولنا بأن الله قديم أمر مخالف للعقيدة وللعقل لأنه يشعرنا بالتقادم الزمنى ويستطرد إلى القول بأفكار قدرة الله على خلق الاعراض ، تنزيها له عن المكان والحدوث .

ومن الأعلام أيضا أبو هاشم الجبائى (٣٢١ هـ) ولد بالبصرة ثم إنتقل لبغداد عاصر الأشعرى والفارابى ويرى أن العلم والقدرة أحوال والحال لا هى

موجودة ولا هي معدومة . ولا هي معلومة ولا هي مجهولة ؛ ولا هي قديمة ولا هي حديثة . وإنما هي مرتبطة بالذات . فالأحوال وحدة إعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز .

ولعل الجاحظ (٢٥٥ هـ) وهو من أعلام الاعتزال استمر في دفاعه عن الفكر المعتزلي مما أثر في معاصر له من المشائين العرب وهو الكندي (٢٥٢ هـ) وكذا تأثر بالفكر المعتزلي ابى حسن الأشعري قبل أنه يصبح إماما للأشاعرة . كما كان تأثير المعتزلة على جماعة القرائين اليهود تأثيرا كبيرا فقد عنوا بمسألة الصفات ونذكر منهم سعديا الغيولي (٣١٢ هـ) زعيم الربانيين المحافظين فقال بالعقل إلى جانب النقل ودافع عن وحدة الله وصفاته ولما تأثر ابن ميمون (٦٠١ هـ) اليهودي بآراء المعتزلة فنفى الجسمية والمكانية عن الله وفسر الصفات تفسيرا سلبيا كالمعتزلة وله كتاب (دلالة الحائرين) يعرض أفكاره التي تتوافق مع الاعتزال كما نجد القديس شوحا الاكويني في كتابه (الخلاصة في الرد على الأمم) حيث يدافع بمنطق العقل والاعتزال عن كفرة العلية أو السببية .

ثالثا : علماء المذهب الأشعرى

وقفت الأشاعرة موقفا وسطا . موفقا بين النقل والعقل أى بين السلف والمعتزلة بدأ امام الأشاعرة معتزليا . وقد بدأت الحركة الأشعرية فى القرن الرابع الهجرى ويعتبر الباقلانى المؤسس الثانى للأشاعرة بعد أبى موسى الأشعرى .

ومذهب الأشاعرة يقوم على الكتاب والسنة ويعين على القول المأثور اعتمادا كبيرا فيقررون (أن الاتباع خير من الابتداع) ويقول الأشعرى (قولنا الذى نقول به وعقيدتنا التى ندين بها . التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون . وبما كان عليه أحمد بن حنبل نصر الله وجهه . ورفع درجته ، وأجزل مثوبته . ولمن خالف قوله مجانبون «ولقد عرفت الأشاعرة كيف تستفيد من المنهج العقلى ومن السلف المنهجى النقل فهم يوفقون بين الاثنين وللأشعرى كتاب اللمع يعرض فيه البرهان على وجود الله من خلال الاعجاز لخلق الأنسان أو يعتمد على برهان الغاية كقولنا أن العالم دقيق فى صفته ونظامه وفى ذلك دلالة على علم مخترعها وحكمة . والصفات مثبتة للبارى ولا فرق بين الصفة والموصوف فقولنا عالم يعنى عالم بعلم وقولنا قادر يعنى قادر بقدرة الخ ... وبالنسبة الرؤية الالهية فى قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فهى رؤية على خلاف الحس أو الاستدلال فهى ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء ، وكلام الكلام صفة أزلية والقرآن كلام الله فهو غير مخلوق.

---

(١) الشهرستانى فى الملل والنحل جـ ١ صفحة ٩٩ .

ومن أعلام الأشاعرة ابى الحسن الأشعرى (٣٢٤ هـ) مؤسس الأشعرية ويتوسط كما أشرنا من قبل رأى السلف ورأى الاعتزال (إذ يقرر مع المعتزلة أن الله عدل . ولكنه يرفض مع السلف أن نوجب عليه سبحانه وتعالى شيئا . حتى ولو كان الصلاح والأصلح لأنه مختار يفعل ما يشاء» .

ويعتبر أبو بكر الباقلانى (٤٠٣ هـ) من أتباع الأشعرى ويقال أنه جادل مع المسيحين بالقسطنطينية وغلبهم وأقر بنظرية الجوهر الفرد وقال بفكرة الأحوال ويساوى بين الحال والصفة وقرر مبدأ هو (أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) .

ويعتبر إمام الحرمين (٤٧٨ هـ) الذى بنيسابور ثم وصل إلى الحجاز وأقام ببغداد ثم عاد إلى نيسابور داعيا إلى الأشعرية ويقرر (أن الذى نرتضيه رأيا . وعدين به الله عقدا . اتباع سلف الأمة) .

ونجد من أعلام الأشاعرة ابى حامد الغزالى حجة الإسلام (١) (٥٠٥ هـ) وله مؤلف هام (الجام العوام عن علم الكلام) ويذهب إلى أن مسائل علم الكلام للخاصة ويلائم بين العقل والنقل ويذهب مذهب الأشاعرة بالنسبة للصفات . ويرى أن الله علة العالم وحده . خلقه بإرادته وقدرته ، فإرادة الله علة الموجودات جميعها وعلمه يحيط بكل شيء ، وما العلل الطبيعية إلا مجرد علاقة زمنية بين الأشياء ومن أعلام الأشعرية الشهرستانى (٥٤٨ هـ) من قبله ابن تومرت (٥٢٤ هـ) ويرجع الفضل الأخير فى نشر المذهب الأشعرى بالأندلس وشمال افريقيا وأيضا ابن خلدون . وكذلك نجد فخر الدين الرازى

---

(١) الغزالى المنقذ من الضلال صفحة ٣ .

ويعتبر الشهرستانى ملما بتاريخ الفرق فكتابه (الله والنحل) مصدر لتاريخ المذاهب والفرق ويذكر عنه أنه قال (أن دين العجائز من أسنى الجوائز) . فيثبت الصفات على أنها قائمة بالذات ويعتبر حجر عصره . ولقد كان لفخر الدين الرازى الأشعرى (٦٠٦ ه) دراسات (١) وآراء فهو إلى جانب تتلمذه على يد بن سينا ودرايته بالفلسفة والمنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة لـــه دراسات عن الكلام فى كتابه (كتاب المحصل) تبويب على غرار الميكلمين وله رأى فى نفس الحسية عن الله وإثبات القدرة والعلم والارادة والحياة لله . إذ يفرق بين بين الكلام النفس والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف .

ومن الأشاعرة التاحزين البيضاوى (٦٨٠ ه) وله مؤلف (طوالع الأنوار من مطالع الأفكار) وهو دراسة كلامية . ونجد أيضا الايجى الأشعرى(٧٥٥ ه) فى كتابه (المواقف) وتلميذه سعد الدين التفتزانى (٧٩١ ه) فى كتابـه (المقاصد) ونجد أيضا السنوسى (٨٩٥ ه) فى كتابه (السنوسية) و (عقيـدة التوحيد) ونجد أيضا الطحاوى (٣٢١ ه) والماتزيرى (٣٣٣ ه) .

---

(١) كارادى فو مفكر الاسلام طبعة باريس صفحة ١٧١ الجزء الرابع .

رابعا : علماء المذهب الماتريدى

وتعد الماتردية شعبة من أهل السنة والجماعة مؤسسها أبو منصور الماتريدى (٣٣٣ هـ) فى أوائل القرن الرابع للهجرة ولقد ناصره نجم الدين عمر النسفى (٥٣٧ هـ) وأبو المعين النسفى (٥٠٨ هـ) ونور الدين الصابونى (٥٨٠ هـ) وللماتريدى كتاب (التوحيد) .

وفكرة الالوهية عند الماتريدى كمذهب الاشاعرة يقفون بين العقل والنقل فيثبتون للبارى صفات تخالف صفات الحوادث . فالله عالم بعلم لا كالعلوم ، وقادر بقدرة لا كالقدرة وكلام الله قديم . وهو صفة قائمة بذاته تعالى وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التى هى محدثة ومخلوقة . ويرى الماتريدى أن رؤية البارى حق ولازم بلا كيف وتضيف الماتريدى صفة التكوين إلى الصفات القائمة بالذات وفقاً لقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) والتكوين إيجاد من عدم . وكانت للماتريدية آراء كلامية ومجادلات فى مسائل علم الكلام .

خامسا : علماء وفرق المذهب الشيعى(١)

تعتبر بذورها قديمة قدم الدعوة ويعتبر أساسها هو النزاع حول الخلافة أى منذ السقيفة والتحكيم وأحقية على بن أبى طالب فى الخلافة . وذلك لاعتبارات أهمها أنه أول من أسلم وتربطه رابة بالنبى وجاهد فى سبيل الله والدعوة وضحى من أجلها ولكن تمت بيعة أبى بكر وفصل فيها عمر بن الخطاب ثم تولى عمر بن أبى بكر ومن بعده عثمان بن عفان وسارت شئون الخلافة سيرا طبيعيا فى الظاهر بينما إنحاز فريق من المسلمين المؤيد لعلى وآخرين مؤيدين لمعاوية بن أبى سفيان . واشتد الخلاف ودارت الحروب بين الفريقين بلغت ذروته بعد موقعة صفين والتحكيم . فأنشق من فريق المؤيدين لعلى طائفة الخوارج ومن بقى كانوا نواة الشيعة . الا أن تولى على الخلافة فى الحجاز بينما كان معاوية خليفة فى الشام ثم قتل على وأصبحت تقاليد الخلافة بيد بنى أمية وإزدادوا تنكيلا بعلى وبينه فقتل الحسين فى كربلاء عام ٦١ هـ بيد الأمويين ، فزدادت الخصومة بين العلويين والأمويين لا سيما بعد مقتل زيد ابن على ويحيى بن على . ولما إنهارت دولة بنى أمية الأولى وقامت الدولة العباسية واصلت التنكيل بالعلويين على الرغم من قيام الدولة العباسية على أكتاف العلويين فلجأ العلويون أى الشيعة إلى التقيه وإلى التجمع السرى . والدعوة الخفية واستعانوا بالدراسة والثقافة ، ولما إنهارت الدولة العباسية قويت شوكة العلويين أو الشيعة فأقاموا الدولة الفاطمية .

---

(١) النوبختى فرق الشيعة . المقدمة

وليس من شك أن أنقسام الشيعة إلى فرق وطوائف يرجع إلى تعـــدد الأجناس والشعوب المؤيدين لها وكأن للعوامل السياسية أثرها الواضح فى ذلك كما كان لمغالات بعض الأئمة فى آرائهم إلى حد القول بنبوة أو ولاية على أو تألبه كما فعلت السبئية ومن أهم فرق الشيعة التى نعرض لها على سبيل المثال لا الحصر فرق الزيدية والاثناعشرية والاسماعيلية ، كما نعرض لعلماء هذه الفرق والأمر المشترك بين جميع الفرق الشيعية هى أنها تابعت بحث مسألة الالوهية بمنطق علماء الكلام فتارة يأخذون برأى السلف وتارة برأى المعتزلة خاصة لدى الاسماعيلية .

ومن أعلام الشيعة الزيدية زيد بن على بن الحسن (١٢٢ هـ) وكان عالما صحبه فى علم مجاهدا فى الدين قتله هشام بن عبد الملك الأموى وظل أتباعه فى بلاد اليمن والمغرب شمال إفريقيا وخاصة المناطق الجبلية وهذه الفرقة أقرب إلى أهل الشيعة ، الا أن يسلمون بخلافة أبى بكر وعمر فحسب ولا يقولون بعض الأئمة أو باختفائهم ولا يأخذون بالتقنية ويدعون إلى المطالبة بالخلافة . ويرددون رأيهم بصدد مشكلة الالوهية بقـولهم : «أن البارى شئ ولا كالأشياء» ولا تشبهه الأشياء ، وأنه عالم بعلم لا هو هو ولا غيره . وقادر بقدرة لا هى هو ولا غيره . كما أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم . لأنه يستحيل عليه أن يظلم ، ويجب أن نقف فى صفاته عندما جاء به الخبر «وتنتشر هذه الفرقة باليمن ..

أما الشيعة الاثناعشرية (١) فتبدأ من على وتنتهى بمحمد المهدى فى سلسلة

---

(١) البغدادى الفرق بين الفرق تحقيق د. على سامى النشار طبعة القاهرة .

جملتها إثنا عشر اماما هم : على (٤٠ هـ) . الحسن (٥٠ هـ) . الحسين (٦١ هـ) وعلى زين العابدين (٩٤ هـ) . محمد الباقر (١١٣ هـ) . جعفر الصادق (١٤٨ هـ وموسى الكاظم (١٨٣ هـ) . أبو الحسن الرضا (٢٠٢ هـ) . محمد الجواد) ٢٢٠ هـ(. على الهادى (٢٥٤ هـ) . الحسن العسكرى (٢٦٠ هـ) . محمد المختفى أو المقنع أو المهدى المنتظر (٢٦٠ هـ)وأخذوا بالتقية والعزلة السياسيةويمثلون اليوم المذهب الرسمى لأيران والعراق والهنود ولهم مؤيدين فى آسيا وأفريقيا.

ولهم نظرية حول الإمامة فهى فى مستوى النبوة . والامام حجة الله أو آية الله . ويتلقى الوحى . ويفسر النصوص الدينية . ويرسم للمؤمنين السبيل . وهو معصوم من الخطأ . وحكمه لا يرد . ومن يخرج عليه جل قتله.ويأخذون بالتقنية فهى أساس حياتهم فإذا أراد الامام الخروج على الحاكم وموضع لذلك تدبيرا خاصا كتمه أصحابه إلى أن تنفذ الخطة المرسومة. وإذا اصحوا عدوانا أظهروا تقية غير ما يبطنون . كما آمنوا بالرجعة وعودة المهدى المنتظر . فكانوا يزعمون أن أماما من أئمتهم سيعود حتى بعد غيبته أو موته وكانيطعنون فى أبى بكر وعمر أى يرفضون خلافتهما . فهم بذلك يسمون الرافضة ، ولقد كان لهذه الفرقة متكلمون أو علماء كلام نذكر منهم هشام بن الحكم (١٩٨ هـ) الذى تجادل مع العلاف وكان يقول بالتجسيم فانتهى إلى آراء غريبة ، وتضاربت آرائهم بين التنزيه والتجريد وبين التجسيم . ومن علماء هذه الفرقة الشيخ المفيد (٤١٣ هـ) مؤلف كتاب (تهذيب الأحكام) كما نجد نصير الدين الطوسى (٦٧٣ هـ) الذى خلط بين الفلسفة والكلام وكذا نجد الشيخ الآملى الشيعى (٧٨٧ هـ) مؤلف (جامع الأسرار ومنبع الأنوار) يخلط الكلام بالتصوف . ونجدهم يقولون بأن الصفة عين الذات وأن القرآن مخلوقوينزهون الله عن أنه يصدر عنه الشر .

أما الشيعة الاسماعيلية (١) فتنتسب إلى اسماعيل الامام السابع والابن الأكبر لجعفر الصادق (١٤٥ هـ) وكانت الأئمة من الشيعة في دور الستر والخفاء إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدى (٣٢٢ هـ) ويعتبر مؤسس الدولة الفاطمية التى مهد لها من قبل حمدان القرمطى الأحمر (٢٧٦ هـ) وتفرع عنها شعبة الدروز أتباع درزى (٤٠٢ هـ) وكان تلميذا للحاكم بأمر الله .

والشعبة الأخرى الحشاشون أتباع الحسن بن الصباح(٤٧٦ هـ)وللاسماعيلية عدة أسماء أهمها الباطنية أو التليمية ويقال أنهم سموا بالباطنية لقولهم بالامام المستتر أو الباطن أو لأنهم كانوا يرون أن لكل ظاهر باطنا . وإن لكل تنزيل تأويلا وسموا بالتعليمية لأنهم يبطون الرأى ؛ ويدعون إلى التعليم والأخذ عن الامام المعصوم ، ولهم أنصار فى إيران وأفغانستان والهند وعمان والشام وزنجبار وتنجانيقا وتولى زعامة فرقتهم أغاخان (٩٥٧ م) ويأخذون بمبدأ التقنية . واستباحوا القتل ولجأ إلى العنف ، وقالوا بالوراثة الروحية وتصبح المدعو أبنا روحيا للداعى ، ويرتبط به بعلاقة لا تقل عن رابطة الدم . ونظموا الدعوة درجات لا ينتقل الطالب من درجة إلى أخرى إلا بأذن من الداعى والدعاة مراتب على رأسهم النبى الذى يبلغ الكلام المنزل وسموه الناطق ، ويليه الامام الذى يؤول هذا الكلام وسموه الأساس أو الوصى . ومحمد هو الناطق وعلى هو الأساس . ويليها الحجة الذى يثبت صدق رسالة الأساس . وبعده الداعى وهكذا ، والدعاة موزعون على العالم أجمع يشرف على كل مجموع داع كبير أو داعى الدعاة ولقد أدخل إخوان الصفاق هذا التنظيم .

(١) البغدادى الفرق بين الفرق طبعة القاهرة صفحة ١٧.

ولقد انشأ فديما الجامع الأزهر لدرس التعاليم الشيعية الاسماعيلية ونشرها ولقد سلك الدعاة وسائل عديدة منها تشكيك الناس وغير ذلك الذى رواه أبى حامد الغزالى فى كتابه (فضائح الباطنية) فهم يستعينون بوسائل مختلفة لمجلس الأنس والغناء والمآدب وملازمة الداعى والمستجيب فى خفية كما استعانوا بالتأويل الباطنى وتوسعوا فى أسرار الاعداد خاصة العدد سبعة وسموا بالسبعية من أجله . ومما لاشك فيه أن الاسماعيلية فلسفت العقيدة الاسلامية وأدخلت عليها أفكارا أجنبية شرقية وغربية وبصفة خاصة الافلاطونية المحدثة وكان لها خطرها على الشباب فهى تبلبل الأفكار وتتحلل من قيود الدين وتستبيح المحرمات وتبيح الاغتيال لمن يكشف سرها .

ولو نظرنا إلى رأيهم فى المسألة الالهية نجد أنهم يذهبون إلى أن العقل الانسانى لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الالهية . وينفون الصفات عن الذات . ويقررون بأن الصفات تنصب على العقل الأول الذى أبدعه الله ، ويقررون بأننا نعرف العقل المبتدع لا البارى المبدع . ويرون أن العقل صدرت عنه النفس الكلية وعن هذه النفس صدرت المادة ، وعن أتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع ، ويقولون بنظرية الفيض أو الصدور . ويربطون مراتب أفكارهم هذه بمراتب الوجود ، فالناطق فى العالم الأرضى يقابل العقل الأول فى العالم العلوى والأساس أو الوحى يقابل النفس الكلية ويقررون بأن الوحى لا ينقطع لأنه فيض من الناطق على الوصى والأئمة أو بمعنى آخر ما يشير إلى فكرة الحلول أو النور المحمدى .

وهكذا نجد آراء الشيعة وليدة العوامل والمؤثرات الثقافية الخارجية والعوامل الأساسية للدعوة الاسلامية والدفاع عنها .

الباب الرابع

الفصل الأول : التصوف الاسلامى ومراحل تطوره

الفصل الثانى : مصطلحات صوفية حول المقامات والأحوال والشطحات



«التصـــوف»

ثمت خلاف حول كلمة تصوف ومعناها . ويرجع ظهور هذه الكلمة (صوفى) أنها لم تكن معروفة أيام الرسول (صلعم) أو الصحابة أو التابعين . وإنما قيلت بعد ذلك . ويذكر أن أول من أطلق عليه اسم (صوفى) هو أبو هاشم الكوفى (المتوفى عام ١٥٠ هـ — ٧٦١ م) . وقد كان ورعا تقيا .١.

ولعل القشيرى أوثق المصادر التى تصور الحياة الصوفية بين المسيحيين ويقول القشيرى ٢ : «أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله (صلعم) ، أو لا أفضلية فوقها ، مقبل لهم الصحابة ولما أدركهم أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة بالتعابين . ورأوا ذلك أشرف تسمية . ثم مثل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم إختلف الناس وتباينت المراتب مقبل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين ، بالزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن منهم زهاداً ، فأنفرد خواص أهـــل السنة ، والمراعون أنفسهم مع الله تعالى . المحافظون قلدبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة» .

ومعنى ذلك أن كلمة تصوف لم تنتشر بين المسلمين منذ ظهور الاسلام وإنما قيلت بعد ذلك وأطلقت على من يحى حياة روحية بعيدة عن الترف وزخرف الحياة ، أى أطلقت على من كان زاهدا ، عابد ، فقيرا ودخلت

---

١ الرسالة القشيرية ص ٧ الطبعة الأولى .

٢ المصدر السابق .

خصائص أخرى على الحياة الصوفية . بحيث أصبح هذا الأسم يميزهم عن عامة المتدينين من علماء الدين الذين يعنون بظاهر الأحكام الشرعية .

أصل الكلمـــة :

يرى بعض الدارسين إلى أن هذا اللقب لا يشهد له إشتقاق من جهة اللغة العربية أو قياس . لذلك أختلف الناس فى أصل إشتقاقه . فمن قائل أنه من (الصفاء) أو (الصفو) أو (الصفوة) أو (الصف) أو (الصفة) أو (الصوف) أو من كلمة أعجمية يونانية هى (صوفيا) وتعنى الحكم . وأقـــرب المروض إلى صحة الأشتقاق أن كلمة (صوفى) من (صوف) لأن لباس الصوفى كان يكثر فى الزهاد وهذا ما ذهب إليه كبار مؤرخى التصوف مثل السراج الطوسى *١ وابن تيمية وابن خلدون .

أما عن معنى الكلمة من ناحية الاصطلاح فقد أختلف منها الدارسون *٢ كالقشيرى والكلاباذى . ويقول الرودبارى «الصوفى من ليس الصوف على الصفا . وأطعم الهوى ذوق الجعا . وكانت الدنيا منه على القفا . وسلك منهاج المصطفى» .

ويقول اسهال بن عبد الله التسترى «الصوفى من صفاحن الكدر ، وامتلاء من الفكر . وانقطع إلى الله من البشر» .

ويقول بندار بن الحسين «الصوفى من اختاره الحق لنفسه فصافاه ، وعن نفسه فبراه» .

---

*١ اللمع للطوسى المقدمة

*٢ الرسالة القشيرية للقشيدى ص ١٢٦ .

*٣ التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ص ٤ ، ٦ .

ويقول بشر بن الحارث الحافى «الصوفى من صفا قلبه لله» .

ولعل أكمل تعريف أورده الامام الجنيد من أعلام الصوفية «٤ قوله :

«التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعى النفسانيــة . ومنازلة الصفات الروحانية والتعلم بالعلوم الحقيقية وإستعمال ما هو أولى على الأبدية . والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله على الحقيقة . وأتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشريعة» .

مصادر التصوف الاسلامى :

إن التصوف الاسلامى يمثل الجانب الروحى أصدق تمثيل ولعل فى حياة الرسول (صلعم) خير مثل يحتذى به «٥ : كما أن حياة الصحابة والتابعين واتباع التابعين من زهاد وعباد وصوفية تؤكد هذه الحقيقة .

فنشأت لذلك الحياة الصوفية مع التقشف والورع والعبادة والزهدوالتقوى والتدين ولا عجب فالمسلمين الأوائل كانوا مــدفوعين إلى التدين وصدق العبادة ولهم فى رسول الله (صلعم) قدوة حسنة فى القول والعمل : فمن تعبد الرسول (صلعم) فى غار حراء قبل نزول الوحى وفى حياة الصديق وعمر وعلى وأبو داود الفقارى وحذيفة بن اليمان ، وغيرهم من المجاهدين خير مثــل لبدايات التصوف الاسلامى الأصيل . وكذا طبقات الصوفية على الحقيقة صور صادقة للحياة الروحية فى الاسلام .

---

* ٤ المصدر السابق .
* ٥ الكواكب الدرية للجزاوى جـ ١ صفحة ٩ .

إلا أن عجلة الزمان وانتشار الدعوة الاسلامية خارج نطاق شبه الجزيرة العربية أتاح لدخول عناصر غريبة عن الأسلام إلى الحياة عامة والحياةالروحية بصفة خاصة وتأثرت جموع الزهاد والعباد والمتشقفين بها ، ومن هذه العناصر ما هو فارسي أو هندى أو نصرانى أو يونانى فبدت الحياة الروحية مختلطة وكأنها بعيدة عن فطرة الأسلام .

ولا يغيب عنا أن الرسول (صلعم) كان يعتكف العشر الأواخر من شهر رمضان للعبادة . ولا عجب فى ذلك فالقرآن يحث على العبادة «قوله سبحانه وأذكر ربك وتقبل إليه تقبيلا» . وعن أبى هريرة قوله عن رسول الله أنه قال : «والله أنى لأستغفر الله وأتوب إليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة كما يرويه البخارى . وهناك أحاديث نبوية شريفة أخرى تحث على الزهدوالتوكل والتوبة والتقرب إلى الله . نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين وزهده فى الدنيا ويبصره بعيوبه .

(رواه البيهقى)

الطهر شطر الايمان ، والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن ما بين السموات والأرض والصلاة نور ، والصدقة برها والصبر ضياء

(رواه مسلم)

غير أن بعض الدارسين ومنهم المستشرقين يعتدون بالعوامل والعناصر الدخيلة على الأسلام يترجعون التصوف إلى مصادر فارسية أو هندية أويونانية ومرجع ذلك أن ما حدث فى القرون المتأخرة من حيـــــاة المسلمين حيث أختلطت بعض النظرات الفلسفية بالأذواق الروحية من أجل تفسير الوجود أو معرفة الحقائق والكشف عنها .

لذا يتعين علينا أن نسترجع أطوار أو مراحل الحياة الصوفية فيما يلى :

أولا : طور الزهاد والعباد وقد عاشوا فى القرنين الأول والثانى للهجرة .

ثانيا : طور الصوفية وقد عاشوا فى القرنين الثالث والرابع للهجرة .

ثالثا : طور الفلسفة الصوفية وقد عاشوا من القرن الخامس إلى السابع للهجرة .

رابعا : طور الفرق الصوفية وقد عاشوا بعد ذلك فى تدهور .

الطور الأول (العهد أو المرحلة الأولى(:

وتمثل الزهد والعبادة بغية الصفاء والنقاء الروحى الذى لا تشعر به شائبة من شوائب الحياة الدنيا .

وكانت فيه مدرستان . مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة ، وعنينا أولا بالعلوم الفقهية والحديث واللغة ثم عنيت بعلوم القلب والوجدان بهدف تنقية النفس وكبح جماحها وكانت حياة أتباعها مطبوعة بالزهد والتقشف .يغلب عليهم البطاء والحرب والخوف من المعصية وعذاب النار ، يطمعون فى الجنة ويتطلعون إلى حب الله لذامة إبتغاء مطالعة وجهه .

ويمثل هذا الدور (الحسن البصرى عبديه البطره والمتوفى عام ١١٠ هـ — ٨٢١ م) «١ ويقول عنه الأصفهانى «حليف الخوف والحزن ، أليف الهم والشجن ؛ عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن البصرى الفقيه الزاهد . المتشمر العابد ... » ؛ ومن أقوال الحسن البصرى فى الخوف «إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا أولا لسعيه غير ذلك . لأنه بين مخافتين ؛

. .

«١ حلية الأولياء للأصفهانى جـ ٢ ص ١٣١ .

بين ذنب قد مضى ولا يدرى ما الله يصنع فيه . وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيبه فيه من المهالك »...

وقوله أيضا «يحق لمن يعلى أن الموت مورده . وأن الساعة موعده . وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده أن يطول حزنه» . . ويختر أيمن أبراهيم ابن ادهم ببلخ المتوفى ١٥٩ هـ — ٧٧٦ م .

وإلى جانب الحزن الصوفى ظهر الحب الصوفى على يد رابعة العدوية[٢] المتوفية عام ١٨٥ هـ — ٧٩٦ م فعرفت الزهد إلى جانب حبها لذات الله . فى أبياتها تقول :

أحبك حبين . حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى
فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له
فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

ويتصاعد الموقف الصوفى من حالة الحب والشوق إلى الغناء فى المحبوب أى ذات الله فتقول شعراً :

٢ـ الطبقات الكبرى للشعرانى جـ ١ ص ٧٢ .

أنـي جعلتـك فـي الفـؤاد محـدثي
وأبحـت جسمـي مـن آراء جلوسي

فالجسـم مـني للجليـس مؤانسـي
وحبيـب قـلبي في الفـؤاد آتيـه

الطور الثاني (أو الدور أو المرحلة الثانية) :

وفيها تميزت جموع الصوفية عن الفقاء فهم معنين بالزهد والتقشف وهم أصحاب الحقيقة لا الشريعة يحرصون على تنقية القلب فهم أصحاب القلوب ، وإندرجود في طرق أو أساليب ينتظمون وفقاً لها . فلكل شيخ مريدين بمثابة مرشد لهم يبصرهم بكمال العلم وكمال العمل ، فنجد الطريقة المقطية نسبة إلى أبي الحسن السري السقطي*١ المتوفى عام ٢٥٣ هـ — ٨٦٤ م والجنيدية نسبة إلى الجنيد المتوفى عام ٢٩٧ هـ — ٩٠٨ م*٢ صاحب نظرية وحدة الشهود ومن أعلام الشخصيات الصوفية معروف الكرخي المتوفى عام ٢٠١ هـ — ٨١١ م سلمان الدارني المتوفى عام ٢١٥ هـ — ٨٢٦ م والحارث بن أسد المحاسبي المتوفى عام ٣٤٣ هـ — ٨٥٤ م وذو النون المصري المتوفى عام ٢٤٥ هـ — ٨٥٦ م وأبو اليزيد البسطامي المتوفى ٢٦١ هـ — ٨٧٢ م والحسين ابن منصور الحلاج المتوفى ٣٠٩ هـ — ٩٢٠ م صاحب الشطحات الصوفية القائل بالحلول من عبارته «ما في الجبة إلا الله» *٣ ثم أبي حيان التوحيدي المتوفى عام ٤٠٠ هـ — ١٠٠ م *٤ ، وغيرهم أمثال الهجويري ٤٦٥ هـ — ٧٧٣ م والقشيري .

---

*١ دائرة المعارف الاسلامية الشنتناوي وحزين مادة تصوف .
*٢ طبقات الصوفية للشعراني حـ ١ ص ٢ .
*٣ الطواسين للحلاج ص ٩ .
*٤ المقايسات للتوحيدي تحقيق السندوبي عام ١٩٢٩ طبعة القاهرة .

الطور الثالث (أو الدور أو المرحلة الثالثة) :

ويبدأ بالقرن الخامس للهجرة ويظهر فيه الامام حامد الغزالى والقشيرى وقد حرص الصوفية فى هذا العصر على التحدث عن السعادة التى يوصل إليها التصوف السهروردى المتوفى عام ٥٨٦ هـ — ١١٩١ م . ثم سادت بعد ذلك الحياة الصوفية ببعض النظر الفلسفى تمثل عند محى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ — ١٢٤٩ م الذى قال بنظرية وحدة الوجود وكذلك نجد ابن الفارض المتوفى عام ٦٣٢ هـ — ٢٤٣ م الذى قال بالحب الألهى *١ ، *١ ثم نجد ابن سبعين *٣ المتوفى عام ٦٦٧ هـ — ١٢٧٨ م صاحب الشطحات الكبرى وفريد الدين العطار المتوفى عام ٦٢٧ هـ — ١٢٣٠ م ، وجلال الدين الرومى المتوفى ٦٧ هـ . وحظيت هذه المرحلة بشخصيات من كبار أهل التصوف إمتدت حتى ١٢٧٣ م القرن السابع الهجرى .

الطور الرابع (أو الدور أو المرحلة الرابعة) :

وبعد نهاية القرن السابع للهجرة قل نشاط الصوفية ، وكان معظمهم مقلدين أو شارحين لأقوال كبار أو طبقات الصوفية فى القرون السابقة . إلى أن ازدهرت ثانية حركة التصوف الأسلامى إبان القرن العاشر *٤ للهجرة فى ظل دولة المماليك الثانية الجراكسة على يد الأمام الشعرانى المصرى صاحب كتاب طبقات الصوفية فخرج بين التصوف والفلسفة ، وأسهم فى جمع آراء

---

*١ ديوان ابن الفارض طبعة مصر .

*٢ الحب الالهى عند ابن الفارض د. محمد مصطفى حلمى طبعة ١٩٤٨ القاهرة .

*٣ ابن سبعين د. أبو الوفا التفتازانى طبعة ١٩٥٨ القاهرة .

*٤ الامام الشعرانى أمام التصوف فى القرن العاشر الهجرة عبد الحفيظ القرنى طبعة القاهرة .

الصوفية السابقين والمعاصرين له. ثم أخذت الحياة الصوفية بعد إزدهار طريقها إلى الانحسار والإنكماش وتمثلت فى حلقات الصوفية وفرقها *٥ المتعددة إلى وقتنا هذا بعدما ملأت الأسماع بآراء أقطاب الصوفية سواء وأوتادها وبقائها من أصحاب التصوف السنى أو التصوف الشيعى نذكر منهم عبد القادر الجيلانى المتوفى ٥٦٢ هـ — ١١٦٧ م وأحمد الرفاعى المتوفى عام ٥٧٨ هـ — ١١٨٣ م والفاشانى المتوفى عام ٧٣٨ هـ — ١٣٣٨ ، ومحمد اقبال عام ١٩٣٨ م .

المقامات والأحوال والشطحات عند الصوفية :

سبق الاشارة إلى أن المريد فى مسلك التصوف يعنى بالحقيقة وبعلم القلوب وأن حياته بين الزهد والعبادة تعنى المجاهدة وتخـــليص النفس من شوائب الماديات وأدران الجسد . وهنا تكون رحلة الصوفى سلوكا أخلاقياً للتقرب من الله والتعرف على ذاته سبحانه . ويسلك الصوفى فى مسلك العارفين طريقا شاقا يتدرج من حال لحال ليثبت فى مقام ويرتقى من مقام لمقام ليظفر بالهدف المنشود ألا وهو معرفة الله . وكما يقول الامام القشيرى *١ :

فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتى من عين الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود ، وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله» . لذلك فالمقام يتصف بالثبوت ويحصل للسالك بجهده وإرادته بمعنى أن المقام كسبى ، أما الحال فهى زائلة وهى ما تحل بالقلوب لأنها واردة على العبد دون تعمد منه كأحوال الخوف والرجاء والمحبة والشوق

---

*٥ د. حسن الشرقاوى الحكومة الباطنية . طبعة الاسكندرية دار المعرفة .

*١ الرسالة القشيرية القشيرى .

والقرب والمؤانسة والمشاهدة واليقين . وسبيل ذلك المجاهدات أو العبادات ١
كالتوبة والزهد والورع والفقر والعبد والرضا والتوكل إلى غير ذلك .

ويستند المريد إلى قوله تعالى :

وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى
(النازعات ٤٠ ـ ٤١)

وقوله تعالى :

وكل متاع الدنيا قليل ، والآخرة خير لمن أتقى .

(النساء ٧٧)

ولنضرب مثل عن مقام التوبة الذى هو بداية الطريق الصوفى ثم لنضرب مثلا آخر عن مقام الفناء الذى هو نهاية الطريق .

ويذكر القشيرى فى باب التوبة معا «التوبة أول مقام من مقامات الطالبين وهى أول منزل من منازل السالكين» ويستشهد بالآية الكريمة قوله تعالى : «وتوبو إلى الله جميعاً ، أيها المؤمنون ، لعلكم تفلحون» ، وقوله رسول الله «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»

ويستطرد القشيرى «٢ فان للتوبة أسبابا ، وترتيبا ، وأقساما ، فأول ذلك إنتباه القلب عن رقدة الغفلة ، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة ، ويصل إلى هذه الجملة بالتوفيق للاصغاء إلى ما يخطر بباله من زواجر الحق سبحانه يسمع كلية» ، ويقول أيضا «سمعت أبا على الدقاق يقول :

---

*١ المدخل إلى التصوف الاسلامى د. أبو الوفا التفتازنى طبعة القاهرة ١٩٧٤ .

*٢ الرسالة القشيرية للقشيرى ص ٤٩ طبعة القاهرة ١٩٥٩ .

التوبة على ثلاثة أقسام : أولها التوبة *١ . وأوسطها الانابة . وآخرها الأوبة فمن تاب طمعا فى ثواب فهو صاحب أنابة ومن تاب لخوف من عقوبة فهو صاحب ثوبة . ومن تاب مراعاة للامر لا لرغبة فى ثواب أو رهبة من عقاب فهو صاحب أوبة — فالتوبة صفة المؤمنين (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون) *٢ .

والأنابة صفة الأولياء والمقربين (وجاء بقلب منيب) .

والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين (نعم العبد أنه أواب) .

أما مقام الفناء كغاية للسالكين فيقول عنه القشيرى «إن الفناء يعنى الفنا عن الحظوظ الدنيوية» *٣ . ويستطرد قوله «فناء الأنسان عن إرادته . وبقاؤه بإرادة الله» *٤ أو هو «فنى عن الخلق وبقى بالحق» *٥ .

وللفناء تدرج فهو فناء عن النفس وبقاء بصفات الله ثم فناء عن صفات الحق بشهوده الحق ثم فناء عن شهود فنائه بإستغراقه فى وجود الحق *٦ .

والفناء عند الصوفية فضل من الله وقد يكون مزلة فالبعض يعود إلى حال البقاء فيثبت الأثنينية بين الله والعالم والآخر قد يزل ويقول بالأتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود .

وهذا الزلل قد يؤدى إلى شطحات الصوفية فيخفبكها القول عن المقام

---

*٢ المصدر السابق .
*٣ التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٢٥ طبعة القاهرة ١٩٦٠ .
*٤ اللمع للطوسى ص ٤١٧ .
*٥ الرسالة القشيرية ص ٣٧ .
*٦ المصدر السابق .

فتأتى الألفاظ مزلة . ويمثل الاتجاه الأخير البسطامى والحلاج وابن عربى بينما يمثل الاتجاه الأول أبو القاسم الجنيد .

ونكاد نزعم أن متصوفة الأسلام يعتملون على المنهج الذوقى والتجربة الشخصية التى تقوم على الشعور والوجدان والأتصال المباشر . فالصوفى يعرف الله بقلبه وهى أساس اليقين والإيمان .

ولنستعرض فيما يلى المنهج الذوقى العرفانى لمجاهدات الصوفية ونلمح إلى أبرز الفرق الصوفية .

المقامات الصوفية :

تعريف المقام :

هو ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تعرف . ويتحقق به بضرب تطلب . ومقاساه تكلف (ومعنى هذا ... أى بنزوله فيه وبما أكتسب له) .

ومقام كل أحد موضع اقامته عند ذلك «ومعنى ذلك ... أى عندا كتسابه ما يوصل إليه قال الامام الغزالى — لابد لكل مقام من علم وعمل وحال . فالمقام يثمر علما ، والعمل يثمر حالا لأن حركات الأجسام تابعة لحركات القلوب ... وحركات القلوب جارية بحركات الأجسام» .

كذلك ... فان مقام الفرد ما هو مشتغل بالرياضة له .

ومن شروط المقام : أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام فان من لا قناعة له لا يصح له التوكل ، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم . وكذلك من لا توبة له لا تصح له الأنابة ، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد .

والمقام هو الاقامة — كالمدخل بمعنى الادخال .. والمخرج بمعنى الاخراج ولا يصح لأحد منازلة (أى رؤية) مقام الا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة ... (١)

والتصوف كما نوهنا فيما سبق طريق سلوك وعمل — أو هو علم وعمل شريعة وحقيقة .. علم بالشريعة — وعمل لتحقيقها وتأصيلها فى القلب والشريعة هى : أمر بإلتزام .

والحقيقة هى : مشاهدة الربوبية .

وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة .

وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير مقبولة أيضا .

فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة أنباء عن تعريف الحق .

والشريعة أن تعبده . والحقيقة أن تشهده .

والشريعة قيام بما أمره ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر . وأخفى وأظهر .

قال أبو على الدقاق رحمه الله تعالى أن قوله تعالى «إياك نعبد» حفظ للشريعة ، وقوله تعالى «وإياك نستعين» إقرار بالحقيقة . وأعلم أن الشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره .

والحقيقة أيضا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه وتعالى أيضا وحيث بأمره (٢) .

ولما كان طريق التصوف علم وعمل — شريعة وحقيقة ... فأنه درجات وارتقاء فى سلم العبادة والتقوى والايمان ... وهذه الدرجات هى مقامات

---

(١) الامام أبو القاسم عبد الكريم القشيرى — الرسالة القشيرية جـ ١ ص ٢٠٤ — تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وآخرون ط دار الكتب الحديثة ١٩٧٢ م .

(٢) المصدر السابق — ص ٢٦١ .

ومنازل ينتقل خلالها الطالب للحقيقة واليقين حتى يصل إلى منتهاه ... ونود أن نذكر الآن شروحا لبعض المقامات — التى هى مدارج أرباب السلوك — أو الصوفية .

بعض المقامات عند الصوفية :

أ — التوبـــة :

هى أول منزل من منازل السالكين — وأول مقام من مقامات الطالبين — وحقيقة التوبة فى لغة العرب هو الرجوع — يقال : تاب أى رجع فالتوبة الرجوع عما كان مذموما فى الشرع إلى ما هو محمود فيه .

وقال النبى صلى الله عليه وسلم «الندم توبة» (١) .

وأرباب الأسول من أهل السنة قالوا — شرط التوبة حتى تصح ثلاثة أشياء هى : الندم على ما عمل من المخالفات — وترك الزلة فى الحال والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصى .

فهذه الأركان لابد منها حتى تصح توبته .

وعلى ذلك فأن الندم هو معظم أركان التوبة ... وبعض أهل التحقيق قال يكفى الندم فى تحقيق التوبة .

والتوبة عند أهل التصوف والتحقيق لها معانى ودلالات وأسباب وترتيب منها : أنتباه القلب عن رقده الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة — ويصل إلى هذه الحالة أو الجملة بالتوفيق للأصغاء إلى ما يخطر بباله من زواجر

---

(١) حديث شريف — رواه أحمد وابن ماجه والحاكم والبيهقى فى الشعب .

الحق سبحانه وتعالى – فيسمع قلبه – فأنه جاء فى الخبر «واعظ الله فى قلب كل امرئ مسلم» .

وفى الخبر أيضا «أن فى البدن لمضغة إذا صلحت صلح جميع البدن، وإذا فسدت فسد جميع البدن – ألا وهى : القلب .

وهذا يعنى عند أهل الطريق – الصوفية – وأهل التحقيق – أنه إذا فكر المرء بقلبه فى سوء ما يصنعه – وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال سنح فى قلبه إرادة التوبة ، والاقلاع عن قبيح المعاملات فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة وجميل الرجعى ... (١) .

ويرى الامام الغزالى : أن التوبة هى الرجوع من المعصية إلى الطاعة ، ومن الطريقة البعيدة إلى الطريقة القريبة – وتنتظم من علم وحال وعمل وكذلك كل مقام – فالعلم هو الأصل الذى هو عقد من عقود الايمان بالله تعالى أو لله تعالى والحال – ما ينشأ عنها من المواجيد – والعمل هو ما تنشئه المواجيد على القلوب والجوارح من الأعمال – ويتقدم التوبة واجبان هما : معرفة الذنب المرجوع عنه أنه ذنب .

والواجب الثانى : أنه لا يستبد بالتوبة بنفسه لأن الله تعالى هو خالقها فى نفسه وميسر أسبابها – وهو الايمان بالله تعالى لتعلقه بالقدرة والثانى من الايمان له لتعلقه بأخباره – وأركانها – علم وندم – وعزم – وترك – والقدر الواجب من الندم ما يحث على الترك (٢) .

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٧٦ .

(٢) الامام الغزالى – روضة الطالبين وعمدة السالكين – «مجموعة القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى» ص ١١٨ .

ومن الأمور التى تساعد على التوبة عند أهل التحقيق من الصوفية -- هجران إخوان السوء — والمواظبة على المشاهدة التى تزيد رغبته فى التوبة وتوفر دواعيه على إتمام ما عزم عليه مما يقوى خوفه ورجائه .. فعند ذلك تنحل من قلبه عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال — فيقف عن تعاطى المحظورات ويكبح لجام نفسه عن متابعة الشهوات فيفارق الزلة فى الحال . ويبرم العزيمة على أن لا يعود إلى مثلها فى الاستقبال .

ويمكن أن نستشهد بمثال لقبول التوبة إذا رجع عنها أحد ثم عاد إليها مرة أخرى فى حالة إذا وقعت له «فترة» أى عودة إلى ما كان عليه قبل التوبة ... يقول الامام القشيرى ... سمعت الشيخ أبا على الدقاق رحمه الله تعالى يقول «تاب بعض المريدين — ثم وقعت له فترة فكان يفكر وقتا لو عاد إلى توبته كيف حكمه ؟ فهتف به هاتف : يا فلان : أطعتنا فشكرناك ... ثم تركتنا فأمهلناك ... وإن عدت إلينا قبلناك .

فعاد الفتى إلى الارادة ... ونفذ فيها .

ولمقام التوبة دلالات من النصوص القرآنية الشريفة فى قوله تعالى «وتوبوا إلى الله جميعا أية المؤمنين لعلكم تفلحون (سورة النور آية «٣١» (.

ودلالة التوبة ومعناها عند أهل التحقيق وسالكى الطريقة هى : يقول سهل بن عبد الله — التوبة — ترك التسويف .

ويقول الجنيد : التوبة : أولها الندم — والثانى العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى الله عنه — والثالث السعى فى أداء المظالم .

ومن أقوال أهل التصوف — والتحقيق فى التوبة أيضا : قول رويم عن التوبة : «أنها التوبة عن التوبة» .

وقال ذو النون المصرى : هى توبة العوام عن الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة . قال الواسطى : التوبة النصوح لا تبقى على صاحبها أثرا من المعصية سرا ولا جهرا ... ومن كانت توبته نصوحا لا يبالى كيف أمسى أو أصبح ويقول أبو حفص عندما سئل عن التوبة :

ليس للعبد فى التـــوبة شىء   لأن التـــوبة اليـه لا منه .

وقيل : أوحى الله سبحانه وتعالى آدم : يا آدم ورثت ذريتك التعب — والنصب وورثتهم التوبة . من دعانى منهم بدعوتك لبيته كتلبيتك ... يا آدم أحشر التائبين من القبور مستبشرين ضاحكين ... ودبؤهم مستجاب .

وقال رجل لرابعة العدوية :.. إنى أكثرت من الذنوب والمعاصى فلو تبت هل يتوب على ؟ فقالت : لا. بل لو تاب عليك لتبت .

واعلم أن الله تعالى قال فى كتابه الكريم «إن الله يحب التوابين ويحـــب المتطهرين» (١) (سورة البقرة آية «٢٢٢») .

ونكتفى بهذا القدر بشأن هذا المقام الصوفى — الذى يمثل سلم العروج إلى إلتماس الطريق المستقيم والوصول إلى معرفة الله تعالى ... وننتقل إلى مقام آخر من مقامات الوصول إلى الله تعالى ...

ب — مقام المجاهدة :

يعتبر من أعظم المقامات أهل الطريقة الصوفية — فالتصوف وصول واتصال ومجاهدة للنفس وكفها عن اقتراف الشهوات أو طلب الملذات ،

---

(١) المصدر السابق — ص ٢٨٤ — ص ٢٨٦ .

ومجاهدة النفس تعني ترويضها وكبح جماحها ... وفى ذلك مشقة وعلى ذلك يكون الثواب والتمهيد للطريق فى الوصول ...

قال الله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين» (سورة العنكبوت آية «٦٩») .

هذا ... وقد ورد فى الرسالة القشيرية الكثير من آراء سادة الطريق الصوفى فى هذا المقام ... مستندين فى ذلك إلى الكتاب والسنة الشريفة المطهرة . ورد كبار الصوفية السالكين للطريق النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة فى هذا المجال وجعلوها أصولا لهم ... مثل قوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» (العنكبوت آية ٦٩) ... وقول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن أفضل الجهاد فقال «كلمة حق عند سلطان جائر» .

ويقول القشيرى ... سمعت أبا على الدقاق يقول : من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة ... فأعلم أن من لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة .

ويقول أيضا : سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول .. سمعت أبا عثمان المغربى يقول ... من ظن أن يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها إلا بلزوم المجاهدة فهو فى غلط .

وقال أبو على الدقاق : من لم يكن له فى بدايته قومه . لم يكن له فى نهايته جلسة .

وقول الصوفية أيضا : الحركة بركة — حركات الظواهر توجب بركات السرائر .

ويروى عن (السر قسطى) قوله : يا معشر الشباب جدوا قبل أن تبلغوا مبلغى فتضعفوا وتقصروا كما ضعفت وقصرت .

وقول إبراهيم ابن أدهم : لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات ... هى : أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ... وأن يغلق باب العز ويفتح باب الذل — وأن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد — وأن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر — وأن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر — وأن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت .

ومن أقوال القوم فى المجاهدة أيضا : أعلم أن أصل المجاهدة وملاكها أى (قوامها) هو فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات ... وللنفس صفتان ما نعتاان لها من الخير أنهماك فى الشهوات وإمتناع عن الطاعات .. فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى وإذا حزنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى ...

وجهد العوام فى توفية الأعمال ... وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال فان مقاساة الجوع والسهر سهل يسير . ومعالجة الأخلاق والتنقى من سفسافها (أى دنيئها) صعب شديد ... ومن غوامض آفات النفس ركونها إلى استجلاء المدح .

ويقول إبراهيم الخواص — ما هالنى شىء إلا ركبته ... معنى ذلك أنه يقصد «أى ما أفزعنى شىء يحوزه الشرع من سهر أو جوع أو نحو ذلك من ألوان المجاهدة إلا فعلته ومارسته» .

وهناك أقوال أخرى كثيرة فى المجاهدة عند سادات القوم من الصوفية وسالكى الطريق نرى عدم الخوض فيها لكثرتها ونشير فقط عن بريد المزيد(١)

(١) القشيرى — الرسالة القشيرية — ص ٢٨٩ — ص ٢٩٧ .

جـ — مقام الصبر :

مقام الصبر من أهم المقامات التى يشتغل بها سادة الطريق الصوفى الحق لأن الصبر علامة من علامات النفس الداخلية — هو امتحان لها وتعويد، وترويض على احتمال المكاره والحرمان من الشهوات وتحمل المسئوليةوالأعباء فى سبيل الوصل والوصال .

وقد استند أئمة التصوف فى هذا المقام على أصول الكتاب والسنة المطهرة قال تعالى فى سورة النحل آية (١٢٧) ... «وأصبر وما صبرك إلا بالله» ... ويروى فى حديث شريف عن أنس بن مالك قال — قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الصبر عند الصدمة الأولى» .

والصبر عند الصوفية على أقسام منها : صبر على ما أمر الله تعالى به، وصبر على ما نهى عنه — وهذا ما يكتسبه العبد .

وصبر على ما ليس بمكتسب للعبد مثل الصبر على ما قاسياه ما يتصل به من حكم الله فيما يناله فيه من مشقة .

يقول الامام الجنيد «شيخ الطائفة» — المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن . وهجران الخلق من جنب الله تعالى شديد — والمسير من النفس إلى الله تعالى صعب شديد — والصبر مع الله أشد .

وعندما سئل الجنيد عن الصبر قال : هو الجزع المراود من غير تعبير .

وقا أبو القاسم الحكيم — فى قوله تعالى «وأصبر» — أمر بالعبادة وقوله تعالى «وما صبرك إلا بالله» عبودية — فمن ترقى من درجة «لك» إلى درجة «بك» فقد انتقل من درجة العبادة إلى درجة العبودية .

وقال ابن عطاء : الصبر : هو الوقوف مع البلاء بحسن الأدب .

وقيل أيضا : هو الفناء فى البلوى بلا ظهور شكوى .

وقال عمرو بن عثمان «الصبر» : هو الثبات مع الله تعالى وتلقى بلائــه بالرحب والدعة .

وقال الخواص — الصبر هو : الثبات على أحكام الكتاب والسنة .

وهناك أقوال كثيرة فى الصبر رددها الصوفية (١) ولكن يبدو أن للصبر عندهم معنيين — المعنى الأول هو صبر العابدين وأحسنه أن يكون محفوظا أى دائما : صبر المحبين : وأحسنه أن يكون مرفوضا أى متروكا . .

ويقوم الامام الغزالى فى بيان الصبر وما يضاف إليه من رياضة وتهذيب لأنهما من ثمراته ... أما علمه فهو تصديق الله تعالى فيما أخبرنا به من عداوة النفس والشيطان والشهوات للعقل والمعرفة والملك الملهم للخير ... فمن خذل جند الشيطان ونصر حزب الله أدخله الجنة — والرياضة تمرين النفس على الخير ونقلها من الخفيف إلى الثقيل بالتدريج إلى أن يرتقى إلى حالة بصير ما كان عنده من الأحوال والأعمال شاقا ... سهلا هنيا .: وأما التهذيب فهو امتحان النفس وإختيار أحوالها فى دعوى المقامات ... هل صدقت أو كذبت وعلامة إعتدال مقام الصبر أن تصدر عنه الأعمال بسهولة بلا مانع ولا منازع

د — مقام الشكر :

هذا المقام من أهم مقامات أهل التحقيق من الصوفية أيضا لما فيه من إقرار واعتراف بنعمة الله تعالى على الأنسان — ويستمد كذلك من قوله تعالى «لئن شكرتم لأزيدنكم» (سورة إبراهيم آية «٧») .

---

(١) المصدر السابق — ص ٤٥٣ — ص ٤٦٢ .

(٢) الامام الغزالى — روضه الطالبين وعمده السالكين — (القصور العوالى) ص ١٢٠ .

ويروى عن السيدة عائشة رضى الله عنها قولها عن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئولت عن أعجب ما رأيت عن الرسول الكريم ... فقالت بعد رواية طويلة عن أحواله فى العبادة ... قوله صلى الله عليه وسلم «أفلا أكون عبدا شكورا» (١) وحقيقة الشكر عند أهل التحقيق من الصوفية . هو الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع — ويوصف الحق سبحانه وتعالى بأنه : شكور توسعا . ومعناه : أنه تعالى يجازى العباد على الشكر . فسمى جزاء الشكر شكورا ... كما قال تعالى «وجزاء سيئة مثلها» (سورة الشورى آية «٤٠») .

والشكر عند أهل التحقيق له معان كثيرة منها ... شكر باللسان — وهو الاعتراف بالنعم .. وشكر بالبدن والأركان وهو أنصاف بالوفاء والخدمة — وشكر بالقلب وهو اعتكاف على بساط الشهود بأدامة حفظ الحرمة ... وشكر العارفين وهو يكون باستقامتهم له فى عموم أحوالهم .

وقال أبو عثمان : الشكر هو معرفة العجز عن الشكر ... وقال أيضا : شكر العامة على المطعم والملبس . وشكر الخواص على ما يرد على قلوبهم من المعانى وقيل — قال داود عليه السلام إلهى كيف أشكرك — وشكرى لك نعمة من عندك ؟ .

فأوحى الله تعالى إليه — الآن قد شكرتنى .

وقال الشبلى — الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة .

وقيل شكر العينين هو أن تستر عيبا تراه بصاحبك .

وشكر الأذنين : أن تستر عيبا تسمعه فيه .

---

(١) القشيرى — الرسالة القشيرية حـ ١ — ص ٤٣٦ — ص ٤٣٧ .

وقيل دخل رجل على سهل بن عبد الله فقال له : أن اللص دخل دارى وأخذ متاعى (١) فقال له أشكر الله تعالى ، لو دخل اللص قلبك (وهو الشيطان(وأفسد التوحيد — ماذا كنت تصنع ؟ ... وهنالك آراء كثيرة وكلمات ترددت بين حلقات الصوفية فى هذا الصدد ... وكلها تدور حول المعانى والدلالات القلبية لمقام الشكر مع الله تعالى .. ولله تعالى (١) .

هـ — مقام الرضا :

وهذا المقام تكلم فيه أهل التحقيق من الواصلين — واتخذوه سلما ومعراجا إلى طريق الوصول والاتصال والقرب من الله سبحانه وتعالى ... وهو مقام المؤمنين الصابرين القانتين والشاكرين ... ومستنبط من أصول الكتاب والسنة الشريفة المطهرة قال تعالى ... «رضى الله عنهم ورضوا عنه» (سورة البينة آية «٨») .

وعن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث صحيح شريف قال : «بينا أهل الجنة فى مجلس لهم ... إذ سطع لهم نور على باب الجنة ، فرفعوا رؤوسهم ، فإذا الرب تعالى قد أشرف عليهم فقال : يا أهل الجنة سلونى ، فقالوا : نسألك الرضا عنا قال تعالى : رضاى قد أحلكم دارى ، وأنا لكم كرامتى هذا أوانها ... إلى آخر الحديث» (٢) .

وقد اختلف العراقيون والخرسانيون فى الرضا ... هل هو من الأحوال أو من المقامات ... فأهل خرسان قالوا هو من جملة المقامات وهو نهاية التوكل ومعناه أنه يئول إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣٦ — ص ٤٤٤ كذلك الامام الغزالى روضه الطالبين ص ١٢٨ .
(٢) الامام القشيرى — الرسالة القشيرية — حـ ٢ — ص ٤٢١ .

وأما العرافيون فانهم قالوا : الرضا : من جملة الأحوال . وليس ذلك كسبا للعبد . بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال . ويمكن الجمع بين اللسانين (أى القولين) فيقال : بداية الرضا مكتسبة للعبد . وهى من المقامات ونهايته من جملة الأحوال وليست مكتسبة .

هذا ... وقد تكلم الناس فى الرضا . فكل عبر عن حالة وسر بهوالراضى بالله تعالى : هو الذى لا يعترض على تقديره .

يقول أبو على الدقاق : ليس الرضا أن لا تحس بالبلاء . وإنما الرضا أن لا نعترض على الحكم والقضاء .

ويقول سادة الطريق (من أهل التحقيق الصوفية(الرضا باب الله الأعظم وجنة الدنيا .

وقال أبو بكر بن طاهر : الرضا : اخراج الكراهية من القلب . حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور .

وسئلت السيدة رابعة العدوية : متى يكون العبد راضيا — فقالت إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة .

وقال أبو سليمان الدارانى : الرضا أن لا تسأل الله تعالى الجنة . ولايستعيذ به من النار .

وقال ذو النون المصرى : الرضا هو : ترك الأختيار قبل القضاء وفقدان المرارة بعد القضاء . وهيجان الحب فى حشو البلاء .

وقال الفضل بن عياض لبشر الحافى : الرضا أفضل من الزهد فى الدنيا لأن الراضى لا يتمنى فوق منزلته .

وقال أبو تراب النخشبي : ليس ينال الرضا من للدنيا فى قلبه مقـدار .
وقال النورى : الرضا سرور القلب بمر القضاء .
وقال أبو عثمان الحيرى : منذ أربعين سنة ما أقامنى الله تعالى فى حـال فكرته وما نقلنى إلى غيره فسخطه وهكذا إلى آخر أقوال الصوفية وعليـه قومهم فى هذا المقام من مقامات الوصول (١) .

و — مقام الحياء والمراقبه والاحسان :

يقول الامام الغزالى — أعلم أن الحياء أول مقام من مقامات المقربين ، كما أن التوبة أول مقام من مقامات المتقين — أما العلم الحامل على الحياء فهو علم العبد باطلاع الله تعالى عليه — وهذا واجب لأنه من الايمان بالله والله تعالى وكذا معرفته بعيوب نفسه وقصورها عن القيام بحق ربه سبحانه وتعالى ... أما المراقبة والاحسان فهما لفظان متداخلان على معنى واحد .. وثمرة بداية المراقبة هو رعاية الخواطر وكشف ما ألتبس منها والأدب مع الله تعالى .. بحرمة مراقبته والحياء على الوصف العام هو ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله «استحيوا من الله حق الحياء» وهو يعنى بذلك أن تحفظ الرأى ما وعى والبطن وما حوى وليذكر الموت والبلى ... ومن أراد الآخرة تـرك زينة الدنيا فمن فعل ذلك فقد أستحيا الله من حق الحياء ... وهذا الحيـاء من المقامات .

ويروى الغزالى عن الصوفية فى هذا المقام قولهم : أن الحياء والأنـس يطوفان بالقلوب فإذا وجدوا قلبا فيه الزهد والورع حطا والا رحلا .والحياء اطراق الروح إجلا لا لتظيم الجلال ، والأنس والتذاذ الروح بكمال الجمال —

---

(١) المصدر السابق — ص ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — ص ٤٢٧ — كذلك الامام الغزالى روضه الطالبين — ص ١٣٢ .

فإذا اجتمعنا فهو الغاية فى المنى والنهاية العظمى (١) أما الاحسان فهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك .

ويستند سادة الطريق الصوفى فى ذلك المقام إلى قوله تعالى : «ألم يعلم بأن الله يرى» سورة العلق آية (١٤) وإلى قول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم . «الحياء من الايمان» .

ويذكر القشيرى كثيرا من أقوال الصوفية فى هذا المقام : منها قول الفضيل بن عياض «خمس من علامات الشقاء : القسوة فى القلب — وجمود العين — وقلة الحياء — والرغبة فى الدنيا — وطول الأمل .

وقال يحى بن معاذ : من أستحيا من الله تعالى مطيعا أستحيا الله تعالى منه وهو مذنب .

وقال الواسطى : المستحى يسيل منه العرق وهو الفضل الذى فيه ومادام فى النفس شىء فهو معروف عن الحياء ... (١) .

أما المراقبة . وهو من مقامات المقربين المتقين — يأخذه الصوفية من قوله تعالى «وكان الله على كل شىء رقيبا» (سورة الأحزاب آية «٢٥٢») .

وعندما جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يسأله عن مقام الأحسان ... فقال الرسول الكريم «الأحسان : أن تعبد الله كأنك تراه . فأن لم تراه فأنه يراك» الحديث رواة الشيخان .

---

(١) الغزالى : روضه الطالبين — ص ٦٦ .

(١) القشيرى — الرسالة القشيرية — حـ ٢ — ص ٤٥٧ — ص ٤٥٩ .

وهذا المقام فى الأحسان يشير عند الصوفية إلى حال المراقبه لأن المراقبة علم العبد بأطلاع الرب تعالى عليه — وهذا أصل الخير . ولا يصل الصوفى .. أو الفرد أو المريد إلى هذه الرتبة إلا بعد فراغه من المحاسبة . فإذا حاسب نفسه على ما سلف له وأصلح حاله فى الوقت . ولازم طريق الحق . وأحسن بينه وبين الله تعالى مراعاة القلب وحفظ مع الله تعالى الأنفاس ، وراقب اللهتعالى فى عموم أحواله فيعلم أنه سبحانه وتعالى عليه رقيب . ومن قلبه قريب يعلم أحواله ويرى أفعاله ويسمع أقواله — ومن تغافل عن هذه الجملة فهو بمعزل عن بداية الوصلة فكيف عن حقائق القربة .

قال الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى سمعت الجريرى يقول زمن لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة وقال بعضهم : من راقب الله تعالى فى خواطره . عصمه الله تعالى فى جوارحه(٢) .

ز — مقام التوكل :

مقام التوكل يلحق به مقام التفويض والتسليم والثقة والرضى — لأن ذلك من آداب التوكل على الله تعالى .

يقول الإمام الغزالى ... أما العلم الحامل على التوكل : فهو أن تعلم أن الله تعالى قائم بنفسه — وأنه مقيم لغيره ثم تعلم سعة علمه وحكمته وكمال قدرته والحال الناشىء عن هذا العلم هو إعتماد القلب على الله تعالى وسكونه — وعدم إضطرابه لتعلقه بالله تعالى — والثقة هو الربط على القلب وعدم الانفصام على ما حواه من التصديقات — وهى حالة مكملة لجميع المقامات والأحوال (١) .

---

(٢) المصدر السابق حـ ١ ص ٤٦٤ وما بعدها .

(١) الامام الغزالى — روضه الطالبين وعمده السالكين — ص ١٢٩ .

وقد استند الصوفية فى ذلك إلى قوله تعالى «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» (سورة الطلاق آية «٣») وقوله تعالى «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» (سورة المائدة آية «٣٢») .

ويروى الأمام القشيرى الكثير من أقوال سادة الطريق الصوفى فى هذا المقام ومنها : قول سهل بن عبد الله : أن أول مقام فى التوكل : أن يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت بين يدى الغاسل ، يقلبه كيف شاء لا يكون له حركة ولا تدبير .

وقال حمدون : التوكل هو الأعتصام بالله تعالى (أى الاعتماد عليه) ، ومعنى التوكل عند سادة القوم من الصوفية هو : أن التوكل محله القلب والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى فأن تعسر شىء فبتقديره . وأن اتفق شىء فبتيسيره .

وقال بشر الحافى : يقول أحدهم توكلت على الله ، ويكذب على الله تعالى لو توكل على الله لرضى بما يفعله الله به (٢) .

ولاشك أن أقوال الصوفية فى هذا المقام لا تعنى إيقاف الحركات الظاهرة أى عن الكسب والعمل أو التواكل . بل يعنون بذلك كما رأينا هو اجماع الأسباب والمقادير والأفعال إلى الله تعالى — كما أن قصة إلقاء سيدنا إبراهيم عليه السلام فى النار وتوكله على الله تعالى — فى الوقت الذى قال لجبريل عليه السلام : أما إليك فلا ... كانت ملهمة الصوفية فى هذا المقام .. لأن إبراهيم عليه السلام قد غابت نفسه بالله تعالى . فلم ير مع الله غير الله عز وجل .

---

(٢) القشيرى — الرسالة القشيرية — حـ ١ — ص ٤١٥ وما بعدها .

ح – مقام الخوف ومقام الرجاء :

من أعظم مقامات التصوف وأكثرها خشية من الله تعالى – وهـذان المقامان معراجان وأصلان فى الطريق – وقد استند الصوفية كذلك إلى قوله تعالى «يدعون ربهم خوفا وطمعا» (سورة السجدة آية «١٦») .

وقوله تعالى «يخافون ربهم من فوقهم» (سورة النحل آية «٥٠») .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا» رواه أحمد والشيخان والترمذى والنسائى وابن ماجه .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا فى الخشية من الله تعالى «لا يدخل النار من بكى من خشية الله تعالى ...» رواه الترمذى – حديث حسن صحيح .

هذا ... وقد فرض الله تعالى على العباد أن يخافوه ومدح المؤمنين بالخوف وقال أبو على الدقاق ... الخوف على مراتب : الخوف – والخشية – والهيبة والخوف من شرط الايمان وغضبته – والخشية من شرط العلم قال تعالى «إنما يخشى الله من عباده العلماء» (سورة فاطر آية «٢٨») .

والهيبة من شرط المعرفة قال تعالى «ويحذركم الله نفسه» (سورة آل عمران آية ٢٨) .

قال أبو حفص : الخوف سراج القلب – به يبصر ما فيه من الخير والشر ويقول أبو على الدقاق : الخوف ألا تعلل نفسك بعمى وسوف وقال ساه الكرمانى : علامة الخوف – الحزن الدائم .

وقال أبو القاسم الحكيم : من خاف من شيء هرب منه ، ومن خاف من الله عز وجل هرب إليه .

وقال شيخ الطائفة الجنيد عندما سئل عن الخوف : هو توقع العقوبة مع مجارى الأنفاس (١) .

أما مقام الرجاء .. يقول الأمام الغزالى .. أن حقيقة الرجاء هو ارتياح القلب وإنشراحه لانتظار محبوب تقدمت أسبابه — ويضاف إليه الرغبة وهى استيلاء هذا الحال على قلب الراجى حتى كأنه يشاهد به المأمول ، فهى كمال الرجاء ومنتهى حقيقته — كذلك البسط : وهو إنشراح القلب وانفتاح طريق الهدى له بروح الرجاء (٢) .

وقد استند الصوفية فى هذا المقام إلى قوله تعالى «من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت» (سورة العنكبوت آية «٥») .

فالرجاء مقام من مقامات الوصول إلى الله تعالى .. وهو تعلق القلب بمحبوب سيحصل فى المستقبل ... وبالرجاء عيشى القلوب واستقلالها بالأجر فى الآخرة

ومن أقوال سادة القوم من الصوفية فى هذا المقام .. قال شاه الكرمانى : علامة الرجاء : حسن الطاعة .

وقيل : الرجاء ثقة الوجود من الكريم الودود .

وقيل : الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال .

وقيل : هو قرب القلب من ملاطفة الرب .

وقيل : سرور الفؤاد بحسن المعاد .

وقيل : هو النظر إلى سعة رحمة الله تعالى .

وقال أبو عبد الله بن خفيف : الرجاء : استبشار بوجود فضله .

---

(١) القشيرى — الرسالة القشيرية — حـ ١ ص ٣٤٣ وما بعدها كذلك الامام الغزالى ضوا الطالبين .

(٢) الغزالى روضه الطالبين — ص ١٢٣ .

وقال أيضا : ارتياح القلوب لرؤية كرم المرجو المحبوب .

وغير ذلك من أقوالهم فى هذا المقام (١) .

ط — مقام المحبة والشوق :

يقول الامام الغزالى — فى مقام المحبة — أعلم أن المحبة ميراث التوحيد والمعرفة وكل مقام وحال قبلها فلها يرد زمنها يستفاد — والمعرفة الخاصة بها كل ما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته من سلب نقص . وإثبات كمال — وهى واجبة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة . ومعرفة الله تعالى بنفسها ذكر الله تعالى لأنها حضور معه وشهود له — ومن علامته فى بدايته اللوائح والطوالع واللوامع والبروق — والبرق دخول طريق التوجيه والوجد يصحبك فيها . فإذا دام الوجد صار ذوقا . والذوق هو استحلاء وشرب لما شاهدت من ضياء البرق واللحظ أسم يعبر عن رؤية الحق تعالى — بالقلب كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم : أعبد الله كأنك تراه» وهناك آراء كثيرة فى ذلك (٢) .

ثم يشير الغزالى إلى «الأنس» بالله تعالى ... فمن مواريث المحبة الأنس وحقيقة الأنس هو استبشار القلب وفرحه لما انكشف له من قرب الله تعالى وجمله كماله (٣) .

وأخذ الصوفية أصل هذا المقام من الكتاب والسنة — قال تعالى فى المحبة : «يا أيها الذين آمنوا ممن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه (سورة المائدة آية «٥٧») .

---

(١) القشيرى — الرسالة القشيرية — حـ ١ ص ٣٥٣ وما بعدها .
(٢) الغزالى — روضة الطالبين — ص ٥٩ وما بعدها .
(٣) المصدر السابق — ص ٦١ .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه . ومن لم يحب لقاء الله لم يحب الله لقاءه» ... وهناك آيات قرآنية وأحاديث بهذا الصدد ... ومن أقوال سادة الطريق الصوفى فى هذا المقام — فقال بعضهم : المحبة الميل الدائم بالقلب الهائم — وقيل أيضا : المحبة إيثار المحبوب على جميع المصحوب .

وقيل : موافقة الحبيب فى المشهد والمغيب .

وقيل : محو المحب لصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته .

وقيل : مواطأة القلب لمرادات الرب .

وقال سهل : الحب هو معانقة الطاعة ومباينة المخالفة .

وسئل الجنيد عن المحبة قال : دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب وأشار بذلك إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب . والتغافل بالكلية عن صفات نفسه.الاحساس بهـا .

وسميت المحبة محبة لأنها كما يقول الشبلى : تمحو من القلب ما سوى المحبوب (١) .

أما الشوق : فهو اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب . وعلى قدر المحبـة يكون السوق .

وقال أبو على الدقاق : الشوق يسكن باللقاء والرؤية — والأشتياق لا يزول باللقاء .

ويقول القشيرى ... سمعت الشيخ عبد الرحمن السلمى يقول .. سمعت

---

(١) القشيرى — الرسالة القشيرية حـ ٢ ص ٦١٠ وما بعدها .

النصر بأذى يقول : للخلق كلهم مقام الشوق — وليس لهم مقام الأشتياق .
ومن دخل فى حال الأشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار .

وقال أبو عثمان : علامة الشوق حب الموت مع الراحة .

وقال يحى بن معاذ : علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات .

وسئل ابن عطاء : عن الشوق : فقال : احتراق الأحشاء وتلهب القلوب وتقطع الأكباد .

وسئل أيضا عن الشوق فقيل له : الشوق أعلى أم المحبة ؟ فقال المحبة لأن الشوق منها يتولد .

قال الجنيد عندما سئل : من أى شيء يكون بكاء المحب إذا لقى المحبوب ؟ فقال : إنما يكون ذلك سرورا به ، ووجدا من شدة الشوق إليه ، ولقد بلغنى أن أخوين تعانقا فقال أحدهما : واشوقاه — وقال الآخر : وأوجداه .. (١) .

وهناك بعض المقامات الأخرى — والتى يظل يترقى الصوفى خلالها من مقام إلى مقام حتى يصل إلى منتهاه — حيث مرحلة الفناء عن ذاته ... وعن شهواته وعن شهوده للأشياء وبقائه بالله تعالى ... فلا يرى شيء ولا يحس بأمر من الأمور إلا الله تعالى ...

وهؤلاء الصوفية لهم أحوال نرد عليهم كالبرق أو تمكث معهم فترات وتنقلهم من حالة إلى حالة أو من مقام إلى آخر حسب حالة الصفاء والشهود والبقاء التى يشعر بها فى ذات نفسه .

لذلك ننتقل إلى دراسة الأحوال عند الصوفية ونتعرف على بعضها ومفهومها وأثرها فى الطريق الطرفى ... أو طريق الوصول والأتصال ...

ثانيا : الأحوال عند الصوفية :

---

(١) المصدر السابق — ص ٦٣٦ — ص ٦٣٢ .

١ — تعريف الحال :

الحال عند القوم : معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ، ولااجتلاب ولا اكتساب لهم من : طرب ، أو حزن ، أو بسط ، أو قبض ، أو شوق ، أو انزعاج ، أو هبة ، أو احتياج .

فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب .

والأحوال تأتى من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود .

وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله . وقال بعض المشايخ الأحوال كالبروق ، فان بقى فحديث نفس وقالوا : الأحوال كأسمها (١) يعنى أنها : كما تحل بالقلب تزول فى الوقت .

وأنشـــدوا :

لـو لم تحـل مـا سميت حالا وكل مـا حال فقـــد زالا

هذا ... وقد أشار قوم إلى بقاء الأحوال ، ودوامها . وقالوا : أنها إذا لم تدم ولم تتوال فهى لوائح وبواده (أى فجأة وبغتة) — ولم يصل صاحبها إلى الأحوال فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى حالا .

قال أبو عثمان الحيرى : منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته . وهو يشير بذلك إلى دوام الرضا . والرضا يعتبر هنا حالا من الأحوال .

ولاشك أن من أشار من الصوفية إلى دوام أو بقاء الأحوال صحيح حيث أنها قد تصير شربا . أى خطأ ومقاما قائما به فيربى فيه .

ولكن صاحب هذه الأحوال : هى طوارق (أى أحوال) لا تدوم فوق أحواله التى صارت شربا له — فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال أخرى فوق هذه وألطف من هذه — فأبدا يكون فى الـــترقى .

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ... أبدا فى الترقى من أحواله فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها بالاضافة إلى ما حصل فيها — فأبدا كانت أحواله فى التزايد .

ومقدرات الحق سبحانه وتعالى من الألطاف لا نهاية لها . فإذا كان حق الحق تعالى العز . وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا فالعبد أبدا فى ارتقاء أحواله . فلا معنى يوصل إليه . الا وفى مقدوره سبحانه ما هو فوقه بقدر أن يوصله إليه (١) .

هكذا نجد أن أحوال سادة القوم وأصفياؤهم لا تأتى عن طريق الكسب ولكنها هبات إلهية ومنح ربانية نورانية وخواطر قلبية وشراب دائم وإستلهام للمعانى الالهية الجليلة والرقائق المعرفية الذوقية بل وإن شئت فقل هى بسائط ونفحات روحانية هى عطاءات إلهية للعبد المؤمن الذى بذل المجهود واقتبس من عين الجود ببذل المجهود ... فيترقى من حال إلى حال إلى ما شاء الله تعالى له من أحوال . واللطائف الالهية والنفحات الروحانية لا تنفذ أبدا فهى بعيدة عن الوصف والاحاطة والله سبحانه وتعالى قادر على كل شىء ومحيط بكل شىء علما .

٢ — بعض الأحوال التى يعانيها الصوفية :

سوف نركز على أهم الأحوال الحادثة للصوفية والتى تكون أكثر وضوحا ومعرفة وقائدة بالنسبة للدارس فى مجال التصوف الاسلامى دون استعراض سائر الأحوال حيث أن بعضها يكتنفه الغموض والعمق بحيث لا يستطيع

---

(١) المصدر السابق — حـ ١ — ص ٢٠٦ — ص ٢٠٨ .

الدارس العادى فهم معناه . ومن هذه الأحوال التى يعانيها سادة القوم وترقوا فيها من حال إلى حال . هى :

أ — حال الهيبة والأنس :

قال سادة القوم من الصوفية .. حق الهيبة الغيبة ، فكل هائب غائب ، والهائبون يتفاوتون فى الهيبة على حسب نياتهم فى الغيبة — فمنهم تطول غيبته ومنهم من تقتصر على حسب هيبته .. وحق الأنس : صحو بحق .. فكل المستأنسون يتباينون حسب نياتهم فى الشرب .. أى الحظ .

وقال الصوفية فى مظاهر هذا الحال ... بالنسبة للمستغرق فيه ... أن أدنى محل الأنس : أنه لو طرح فى لظى لم يتكدر عليه أنسه .

قال الامام الجنيد رحمه الله تعالى ... كنت أسمع السرى يقول : يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر . وكان فى قلبى منه شىء حتى بان لى أن الأمر كذلك .

وحال الهيبة والأنس . وأن جلنا — فأهل الحقيقة يعدونها نقدا لتضمنهما تغير العبد . فأن أهل التمكين سمت أحوالهم عن التغير وهم محو فى وجود العين فلا هيبة لهم ولا أنس ولا علم ولا حس (١) .

ب — حال القبض والبسط :

وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حاله (أو مقام) الخوف والرجاء ... قال الجنيد ...

---

(١) المصدر السابق — حـ ١ — ص ٢١٣ — ص ٢١٤ .

والحقيقة : تجمعنى — والحق : يفرقنى — إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى وإذا أبسطنى بالرجاء ردنى على وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى — وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى فغطانى عنه . فهو تعالى فى ذلك كله محركى غير ممسكى وموحشى غير مؤنسى فأنا بحضورى أذوق طعم وجودى . فليته أفنانى عنى فمتعنى — أو غيبنى عنى فروحنى .

جـ — أحوال التواجد والوجد والوجود :

التواجد هو استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد فهو (طلب واكتساب) وكذلك هو : ابتداء الوجد أى بعد التواجد يحصل الوجـــد .

أما الوجد : فهو حال يصادف قلبك — ويرد عليك بلا تعمد وتكلف وبهذا قال المشايخ من الصوفية .. الوجد : المصادفة — أى أنه غير مكتسب بل من تفضلات الحق سبحانه وتعالى على العبد .

والمواجيد : وهى جمعها — أى جمع الوجد : هى ثمرات الأوراد أى ثمرات الأعمال الموافقة للعلوم الشرعية .

وكل من ازدادت وظائفه (أى أوراده) إزدادت من الله لطائفه .

وقالوا : الحلاوات ثمرات المعاملات — والمواجيد نتائج المنازلات .

أما الوجود : فهو بعد الارتقاء عن الوجد . وهذا يعنى :

أنه لا يكون وجود إلا بعد خمور البشرية (أى بعد غيبة العبد عن احساسه بها) لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة .

وهذا معنى قول أبى الحسين النورى : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد : أى : إذا وجدت ربى فقدت قلبى ، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى.

وقالوا : وجودى أن أغيب عن الوجود ... بما يبدو على من الشهود

والتواجد : بداية — والوجود : نهاية — والوجد واسطة بين البداية والنهاية
يقول أبو على الدقاق :
التواجد : يوجب استيعاب العبد .
الوجد : يوجب استغراق العبد .
الوجود : يوجب استهلاك العبد .
فهو كمن شهد البحر — ثم ركب البحر — ثم غرق فى البحر .
وترتيب هذا الأمر فى الانتقال من حال إلى حال — قصور — ثم ورود — ثم شهود — ثم وجود — ثم خمود .
وبمقدار الوجود يحصل الخمود — وصاحب الوجود له : صحو ومحو
فحال الصحو : بقاؤه بالحق .
وحال (المحو) : فناؤه بالحق . هذا يعنى أن الغالب على الصوفى فى حالته هذه أنه لا علم — ولا عقل ولا فهم ولا حس .
وهناك روايات كثيرة تصور هذه المشاهد لأحوال سادة القوم من الصوفية فى هذه الأحوال ... «أن رجلا قام فى مكة أربع سنين لم يأكل — ولم يشرب إلى أن مات» .
د — أحوال التفرقة والجمع وجمع الجمع — والفرق :
هذه أحوال ترد على الصوفية لهم فيها مقام ومجال أيضا ...
فالتفرقة : هى شهو الأغيار لله عز وجل .
والجمع : هو شهود الأغيار بالله تعالى .
وجمع الجمع : هو الاستهلاك بالكلية — وفناء الاحساس بما سوى الله عز وجل عند غلبات الحقيقة .

وأما الفرق : وهو أن يرد للعبد إلى الصحو عند أوقات أداء الفرائض ليجرى عليه القيام بالفرائض فى أوقاتها فيكون رجوعا لله بالله تعالى لا للعبد بالعبد .

وقد أشار بعضهم بلفظ (الجمع والفرق) إلى تعريف الحق جميع الخلق .

هـ — حال الغيبة والحضور — والصحو والسكر :

هذه أحوال ترد على الصوفية ... فى حالات المعاناة وسلوك مقامات الطريق للوصول ...

والغيبة : هى غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لأشتغال الحس بما ورد عليه . وقد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره بوارد كتذكر ثواب أو تفكر عقاب .

ويروى أن الربيع بن خيثم كان يذهب إلى ابن مسعود رضى الله عنه — فمر بحانوت حداد — فرأى الحديدة المحماة فى الكير فغشى عليه ولم يفق إلى الغد . فلما سئل قال : تذكرت كون أهل النار فى النار .

أما الحضور : فهو أن يكون حاضرا بالحق . فإذا غاب عن الخلق حضر بالحق . وقد حكى عن ذى النون المصرى أنه بعث إنسانا من أصحابه إلى أبى يزيد البسطامى لينقل إليه صفة أبى يزيد . فلما جاء الرجل إلى بسطام سأل عن دار أبى يزيد .. فدخل عليه فقال له أبو يزيد — ما تريد ؟ فقال أبو يزيد : أريد أبا يزيد .

فقال من أبو يزيد ... ؟ وأين أبو يزيد ؟ أنا فى طلب أبى يزيد .. ورجع الرجل إلى ذى النون المصرى فأخبره بما شهده فبكى ذى النون المصرى وقال : أخى أبو يزيد ذهب فى الذاهبين إلى الله تعالى .

أما الصحو : فهو الرجوع إلى الاحساس بعد الغيبة .

والسكر : فهو غيبة بوارد قوى .. وهو زيادة على الغيبة من وجهوالسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد .

وإذا كوشف العبد بنعت الجمال (أى صفات الجمال) حصل السكر وطاب الروح أى (طرب) وهام القلب .

والعبد : فى حال سكره يشاهد الحال .

وفى الصحو : يشاهد العلم .

وحالة الصحو والسكر .. بعد الذوق والشرب .

و — أحوال الذوق والشرب . والمحو والاثبات والمحاضرة والمكاشفة والمشاهدة :

يعبر الصوفية عن هذه الأحوال بما يجدونه من ثمرات التجلى — ونتائج المكاشفات والكشوفات وبوادر الواردات ...

فصفاء المعاملات يوجب ذوق المعانى .

ووفاء المنازلات يوجب الشرب .

ودوام المواصلات يقتضى الرى .

فصاحب الذوق متساكر — وصاحب الشرب سكران — وصاحب الرى صاح .

أما المحو : فهو رفع أوصاف العادة

والاثبات : إقامة أحكام العبادة .

وهذا الحال يشبه مقام «التخلية والتحلية» فهو فى تصورى نتائجه «فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة — وأتى بالأفعال والأحوال الحميدة فهو صاحب محو وإثبات» .

أما المحاضرة : حضور القلب .

أما الكاشفة : هو حضور ينعت البيان غير مفتقر إلى تأمل الدليل وتطلب السبيل . ولا مستجير من دواعي الريب .

أما المشاهدة : فهي حضور الحق من غير بقاء تهمة (أى شبه) .

وهناك أحوال أخرى كثيرة للصوفية ترى عدم الخوض فيها لكثرتها(١)

ولكن نتناول حال الفناء والبقاء لما لهما من أهمية فى الدراسة الصوفية.

ز — الفناء والبقاء :

يدرج الصوفية الفناء والبقاء ضمن المقامات والأحوال — من حيث كونهما مكتسبان وكونهما حالان يحدثا بعد محو الصفات المذمومة والبقاء بالصفات المحمودة والاستغراق فى مشاهدات .

وقد أشار القوم بالفناء : إلى سقوط الأوصاف المذمومة .

وأشاروا بالبقاء : إلى قيام الأوصاف المحمودة به .

والعبد يتصف : بالأفعال — والأخلاق والأحوال .

والأفعال تصرفانه بإختياره — والأخلاق جبله فيه ولكنها تتغير بمعالجته على مستمر العادة .

والأحوال : ترد على العبد على وجه الابتداء ولكن صفاؤه بعد زكاء الأعمال ، ويقول القوم : من فنى عن جهله ... بقى بعلمه ... ومن فنى عن شهوته بقى بإنابته ، ومن فنى عن رغبته بقى بزهادته ... ومن فنى عن منيته بقى بإرادته تعالى . وإذا فنى عن صفته بما جرى ذكره يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه . وإلى هذا أشار قائلهم :

فقــوم تــاه فى أرض بفقــر ... وقـوم تـاه فى ميــدان حبــه
فأفنــوا ثم أفنــوا ثم أفنــوا ... وأبقـوا بالبقـاء من قـرب ربـه

فالأول أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق .

ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق .

ثم فناؤه عن شهود فنائه بإستهلاكه فى وجود الحق (١) .

وفيما يلى من صفحات نشير إلى أبرز الطرق الصوفية التى كان لها أكبر الأثر فى نشر الدعوة الأسلامية فى ربوع العالم .

---

(١) المصدر السابق — ص ٢٢٨ — ص ٢٣١ .

الطريقـــة القادرية

رابطة روحية أسسها الشيخ عبد القادر (٤٧٠ / ٥٦٠ هـ) ، ومركزها الأصلى بغداد ، وأنتشرت فى مختلف بقاع العالم . وأول من نشرها بالمغرب العربى هو الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسى الذى أجتمع بالشيخ عبد القادر الجيلانى على جبل عرفة عام حجه وخلع عليه الخلعة الصوفية ، ولما رجع إلى المغرب نشر التصوف والطريقة إلى أن توفى ٥٩٤ هـ ، وأول من نشرها بالسودان الشيخ محمد بن عبد الكريم المنيلى التلمسانى ثم سيدىأحمد البكاء الكنت بالقرن الخامس عشر الميلادى . ثم الشيخ محمد فاضل بن مامين وأبنه ماء العينين ، والشيخ سعداية ثم أنتشرت القادرية على يد الشيخ المختار الكنتى (١٧٨٠ / ١٧٩٩ م) ثم على يد الشيخ عثمان بن فودى الفلانى . وله أشعار ومؤلفات منها (السلاسل القادرية) و (تبشير الأمة الأحمدية بفضائل الطريقة القادرية) ، ولأبنه السلطان محمد بللو كتاب (مفتاح السداد(وشاع أن السلطان محمد بللو بن عثمان انتقل من القادرية إلى التيجانية على يد الحاج عمر الفوتى . ولكن أصحاب السلطان قد فندوا ذلك الخبر ، وللوزير غطاط بن ليم كتاب (المواهب الربانية فى تحقيق الطريقة القادرية) . ولأبنه الوزير عبدالقادر كتاب (تسديد الخواطر) للشيخ ابن سليمان . ومنذ مطلع القرن الماضى زادت عناية أهل كنو بالقادرية ، فنشرها ما لم كبر عن أحمد البكاء الكنتى . ثم الشيخ يحيي الصرصورى الطرابلسى ثم الشيخ محمد المحمود المغربى ثم الشيخ سعد الفدامسى البليدى الفندكى . ثم الشيخ أبو بكر الفندكى الكنوى ثم الشيخ آدم العطار نمعجى الفلكى . ثم الشيخ محمد ناصر الكبرى رئيس القادرية بنيجيريا الآن .

الطريقة التيجانية

نشأت أولا بالجزائر على يد الشيخ أحمد التيجانى (١٧٣٧ / ١٨١٥ م) . ونشرها بغرب إفريقيا الحاج عمر الفوتى المولود عام ١٧٩٨ وأخذ الطريقة من الشيخ على حرازم صاحب كتاب (جواهر المعانى(وتلميذ الشيخ أحمد التيجانى وأنتشرت فى السنغال . وقاوم أتباعها أمثال السلطان بللو وعثمان ابن فودى الفرنسيين . وجاء الشيخ حماة الله من مدينة اينور عام ١٩٠٠ م وحـــدثت معارك بينه وبين القادرية حوادث عام ١٩٢٩ م فنفى إلى ساحل العاج ومات عام ١٩٤١ م . وفى عام ١٩٤٨ زار الشيخ أينعمر حفيد التيجانى . . وقد نشر الطريقة فى غرب إفريقيا الشيخ أحمد بكبرح صاحب كتاب (كشف الحجاب عن تلقى مع التيجانى فى الأصحاب) . ولهم قطب هو الشيخ إبراهيم بن عبد الله انياس . ثم الشيخ أحمد التيجانى بن عثمان البريرى . والشيخ أبو بكر عتيق ، والشيخ مالم .

الطريقة السنوسية

مؤسسها سيدى محمد بن على السنوسى المولود عام ١٧٨٧ م ، والمتوفى ١٨٩٥ الذى أنشأ زوايا وزابطة برقة وفران وشاد وكانم وبرنو وعمل على نشر الاسلام فيها ، وحاربت السنوسية فرنسا وإيطاليـــا ، وأقامـوا الدولة السنوسية التى كان على رأسها الملك أدريس السنوسى الأول منذ عام ١٩٤٧ م حتى عام ١٩٥١ م . وبخلعه من حكم ليبيا أنكمشت الطريقة السنوسية إلا أنها لاتزال موجودة فى أنحاء متفرقة من بادية ليبيا وبعض الدول الأفريقية المجاورة شمالا وجنوبا .

الباب الرابع

الفصل الأول : الكنـــدى .

الفصل الثانى : التوحيدى .



من أعلام الفكر الاسلامى

يعقوب بن الصباح الكندى

حياته ونشأته :

هو يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الأشعث الكندى بن قيس بن معدى كرب بن معاوية بن جبلة بن عدى بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحارث بن معاوية بن الحارث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرقع بن كندة بن عفير بن لدى بن الحارث ابن مرة بن أدر بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان .

وقد اعتلى الملك أبناء يعرب بن قحطان على اليمن ، ومن أبناء يعرب كهلان وحمير ، ومن قبائل كهلان طىء والأشعر وجذامة ولخمة ومذحج والأزد .

ويذكر الرواة أن الكندى ولد عام ١٨٥ هـ (٨٠١ م) بمدينة الكوفة حيث كان والده أميراً عليها . وتوفى فى منتصف القرن الثالث الهجرى أى ٢٥٢ هـ (٨٧٠ م) عاصر فى حياته خلافة المأمون وابن المعتصم وأبنه أحمد بن المعتصم ويقال أنه توفى لمرض أصابه فى ساقه .

ويعرف الكندى بأنه فيلسوف العرب فيذكره ابن النديم فى الفهرست «فاضل دهره ، وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب» كما يذكره النفطى فى أخبار الحكماء «أبو يوسف الكندى المشتهر فى الملة الاسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم . فيلسوف العرب . وأحد أبناء ملوكها» . كما يذكره ابن نباته المصرى فى سرح العيون على شرح رسالة ابن

زيدون» . «الكندى هو يعقوب بن الصباح المسمى فى وقته فيلسوف الأسلام»

وقد ثار الخلاف والنقاش بين القدماء والمحدثين عن الكندى ، هل هو فيلسوف العرب أم فيلسوف المسلمين ؟ . ونجد ترجمة لهذا الخلاف على لسان مؤرخ القلسفة الاسلامية الشيخ مصطفى عبد الرازق قوله «والكندى كان جديرا بهذه التسمية فى وقته ، وسيظل بها جديراً . فأنه أول عربى مسلم مهد للفلسفة سبيل الأنتشار بين العرب ، وفى ظل الأسلام» . كما يذكر أيضا فى كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثانى قوله عن الكندى «أول من تبحر من المسلمين فى الفلسفة وسائر أجزائها من المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات ، مع تبحره فى علوم العرب وبراعته فى الآداب من النحو والشعر ، وكان يعرف الطب والنجوم وأحكامها ، وضروباً من الصناعات والمعارف قلما أن تجتمع فى إنسان واحد . وفهرس كتبه تريد على «دست كاغذ» أى اثنا عشر كتيباً .

ولعل الخلاف الحاد بين التسمية حول الفلسفة ، بأنها عربية أم اسلامية يتجلى بوضوح فى فيلسوفنا الكندى . والفيصل فى هذا الخلاف أن نفصح أن العروبة حضارة تجعل الناس يتمسكون بقيمها فينطقون بقوميتها .

ومحتوى الحضارة ومحصلتها معارف وعلوم وفلسفة ودين هى نتاج تاريخى وقد إستطاع الكندى أن ينطق بلسان العروبة بوحى من دينها ، وهو الإسلام ويغترف من علوم ومعارف الحضارة الإنسانية فأستطاع الكندى سليل العرب جنساً ولغة ودينا أن يكون خير برهان على إبداع العقل العربى وقدرته على التفلسف .

ومهما يكن من خلاف وأختلاف فى الرأى حول قضية الفلسفة فى الاسلام وفيلسوفها العربى المسلم ، فإن هذه الدوافع تريد من إهتمامنا للتعرف على

شخصيته وعلى منهجه وفلسفته ودورها الفعال فى مسار الحركة الفلسفية عند المسلمين .

والكندى هذا نشأ تيماً ، فى بيت امارة أبيه والى الكوفة وسمع عن حسبه ونسبه ، وأنه سليل الملك وربيب المجد قبل الأسلام وبعده ، وعاش الكندى فى كنف الخلفاء فى بحبوبة وعز وجاه . ، ولقد تلقى الكندى علوم عصره من علم الكلام والفلسفة والمنطق والطب والفلك والرياضيات والجغرافيا،ويذكر ابن النديم صاحب كتاب الفهرست قوله «ذكر الكندى فى رسالته فى أغراض كتاب اقليدس أن هذا الكتاب ألفه رجل يقال له ابلينيس النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولا . فلما تقادم عهد هذا الكتاب وأهمل ، تحرك بعض ملوك الإسكندرانيين لطلب علم الهندسة ، وكان على عهده أقليدس ، فأمر بأصلاح الكتاب وتفسيره ففعل ، فنسب إليه ، ثم وجد بعد ذلك بسقلاوس تلميذ اقليدس مقالتين ، وهى الرابعة عشر والخامسة عشر ، فأهداهما إلى الملك ، وانضافت إلى الكتاب ، وكل ذلك بالاسكندرية . ولقد هيأ له سعة معرفته منزلة عالية عند المأمون (١٩٧ / ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ / ٢٢٧هـ) وأبنه أحمـــد .

ويشير كتاب السير والتراجم إلى معرفة الكندى بعلوم اليونان وطلبه لها خاصة وأن الكندى كان يذهب إلى القول بأن اليونان تختلط نسبتها بقحطـان ويروى هذا المسعودى مستشهداً بأن اليونان ترجع إلى يونان ابن يافث بن نوح وقحطـان .

وقد اشتغل الكندى بالترجمة فقد عاش فى عصر الترجمة وفى ظل خلافة المأمون وأجتمع فى بيت الحكمة بكبار المترجمين الذين ترجموا المؤلفات والكتب عن اليونانية والسريانية والفارسية والهندية إلى اللغة العربية .

ويذكر ابن النديم وابن صاعد أن الكندى أحد حذاق المترجمين الأربعة فى الأسلام ومما يذكره كتاب السير أن الكندى كان يرأس مدرسة فى الطب والطبيعة تابعه تلميذه ابن كرنيب وهو من المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين .

والكندى فى تناوله للفلسفة الأولى يرد أصوله إلى كتاب الميتافيزيقــا لأرسطو ، ولقد أستفاد من تراث الترجمة فى العلوم والمعرفة وأقتبس منها ووضع التلخيصات parphrase . ولعل الكندى كان أسبق من أبن رشد فى هذا المجال ؛ ويقول بن جلجل عنه «أنه ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ولخص المستصعب وبسط العويص» .

ولم يقف الكندى فى ترجمته لأعمال أرسطو بل ترجم تاسوعات أفلوطين كما يذكر ذلك د. عبد الرحمن بدوى (كتابه : أفلوطين عند العرب) .

ونحن نزعم أن الكندى لم يقف عند الترجمة بل له مؤلفات عدة ورسائل فى مجالات الفلسفة والرياضة والطبيعة والمنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والتربية ، وفيما يلى أهم مؤلفاته الفلسفية والمنطقية :

١ — الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد .

٢ — الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية وما فوق الطبيعيات .

٣ — الرسالة فى أن الفلسفة لا تنال إلا بعلم الرياضيات .

٤ — الحث على تعلم الفلسفة .

٥ — ترتيب كتب أرسطو طاليس .

٦ — نقض أرسطوطاليس فى المقولات .

٧ — مائية (ماهية) العلم وأقسامه .

٨ — أقسام العلم الالهى .

٩ — الرسالة الكبرى فى مقياس العلم .

١٠ — الابانة فى أنه لا يمكن أن يكون العالم بلا نهاية .

١١ — العلة الفاعلة والمنفعلة .

١٢ — أوائل الأشياء المحسوسة .

١٣ — المدخل المنطقى .

١٤ — المقولات العشر .

١٥ — عن كتاب المجسطى وقول أرسطوطاليس فى الأنالوطيقا .

١٦ — فى الاحتراس من جدع السفطائين .

١٧ — فى البرهان المنطقى .

١٨ — فى سمع الكيان .

وله مؤلفات كذلك فى الرياضيات والحساب والهندسة والفلك والنجوم والجغرافيا والطب والتنجيم وعلم النفس والأخلاق والسياسة والتصوف ، والكيمياء ، وغيرها من ألوان المعرفة والجدل :

١ — الرد على المنانية .

٢ — الرد على الثنوية .

٣ — نقض مسائل الملحدين .

٤ — تثبيت الرسل عليهم السلام .

٥ — فى بطلان قول من زعم أن بين الحركة الطبيعية والحركة العرضية سكـون .

٦ — فى بطلان قول من زعم أن جزءا لا يتجزأ .

٧ — فى جواهر الأجسام .

٨ — فى افتراق الملل فى التوحيد .

ولقد كان لتصنيفات (الأب مكارثى(لأعمال الكندى التى أخرجها فى بغداد عام ١٩٦٢ م أثرها فى التعرف على كثير من مؤلفاته ، وأيضا بعض رسائله عن الفن الموسيقى والعروض .

المنهج عند الكندى :—

يرتبط المنهج الفلسفى عنده ارتباطاً وثيقاً بنظرية العامة فى العلوم والمعرفة وليس غريباً أن ينهج الكندى نهجاً فلسفيا موسوعياً . فله دراية كبيرة بأعمال ومصنفات الفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو ، وعلى العموم يقسم الكندى العلوم إلى قسمين أساسين : علوم فلسفية وتشمل (الرياضيات والمنطق ، والطبيعيات والميتافيزيقا ،والأخلاق والسياسة(، وعلوم دينية وتشمل)أصول الدين والعقائد والتوحيد) ، والعلوم الأولى السابقة فى رأى الكندى هى ثمرة تحصيل البشر بقواهم وتفكيرهم وتحصيلهم على قدر طاقتهم ، ويرى أن هذه العلوم تبدأ من إدراك الجزئيات والمحسوسات المادية وترتفع شيئا فشيئاً مع التجريد تنفصل عن المادة انفصالا تاما وسبيل ادراكها إما بالحس فقط واما بالحس المقترن مع العقل . واما بالعقل فقط . وعلى هذا فسبيل المعرفة للعلوم الفلسفية هى :

(أ) الحس .

(ب) الحس والعقل .

(ج) العقل .

وشروط المعرفة أربعة هى :

(١) الطلب (٢) البحث .

(٣) الأداة (الرياضة والمنطق أو آلة التفكير) .

(٤) الزمان .

وغاية هذه العلوم هو الحق .

بينما يرى الكندى أن العلوم الدينية أو الآلهية أو الربوبية على خلاف العلوم السابقة ذلك أنها تختص بالله سبحانه والأنبياء والرسل ، ويقول الكندى «أن تحصيلها بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة من الرياضيات والمنطق وبرمان ، بل مع إرادته جل تعالى ، بتطهير أنفسهم وأنارتها للحق بتأييده . وتسديده وإلهامه ورسالاته» .

وعلى ذلك فأداة العلوم الدينية أو الالهية هى :

(أ) الألهام وهو طريق العرفان .

(ب) الخبر وهو عن طريق الوحى .

الكندى والميتافيزيقا :

كما أسلفنا القول أن الكندى لقب بفيلسوف العرب ذلك أنه اشتغل بصناعة النظر والتأمل والفكر والحكمة ، ويتضح ذلك من رسالته الخطية (مخطوطة(بأسم «الحدود والرسوم» فى تعريفه للفلسفة من جهات عدة وحصر تعريف الفلسفة على أنحاء ستة هى :

١ — من جهة الإشتقاق وتعنى حب الحكمة .

٢ — من جهة فضلها وتعنى كمال الفضيلة .

٣ — من جهة فعلها أيضا وتعنى امامة الشهوات .

٤ — من جهة العلة وتعنى صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

٥ — من جهة النفس وتعنى معرفة الأنسان نفسه .

٦ — من جهة حقيقتها لذاتها وتعنى علم الأشياء الأبدية الكلية من ناحية مائيتها وعلتها .

كما أن الكندى أفاض فى رسالة أخرى عن الميتافيزيقا أسماها (فى الفلسفة الأولى) وهو فى ذلك يوافق ما كتبه أرسطو فى (مقالة اللام) التى تبحث فى المحرك والالهيات . واستخدم الكندى مصطلح ما فوق الطبيعة للدلالة على الميتافيزيقا أى تلك الأشياء المركبة من حيولى (مادة) . وهى أشرف الموضوعات التى تبحثها الفلسفة .

وأول تنويه أو اشارة يتناولها الكندى فى رسائله الفلسفية هو نفى تهمة الكفر والزندقة عن الفلسفة وبيان إتفاقها مع مبادىء الدين ، فهو يرى اللقاء بين الدين والفلسفة فى قوله «أن الفلسفة تبحث عن الحق لمعرفته وأقتنائه والعمل به ، والدين طلب الحق والإهتداء به» .

وتصديقا لرأى الكندى ما يذكره عن الفلسفة «إذ هى علم الأشياء بحقائقها ويرى أن الحق الأول هو البارى سبحانه والعلم الذى يبحث فى الحق هو العلم الالهى والفلسفة الأولى» بينما رأيت من قبل أن علماء الكلام يسمونه بعلم التوحيد . وفى رأى الكندى يرى أن هناك اتفاقاً بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ، والغاية والمنهج فكل منها يطلب الحق والخير ، هذا من ناحية الموضوع ، ومن ناحية الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان فالدين يستند إلى السمع والخبر أى الوحى المنزل على الأنبياء والرسل ، والفلسفة تستند إلى العقل والتفكر ، ومن ناحية المنهج كان البرهان والتدليل الكلامى متفق مع القياس والبرهان الفلسفى وبهذا يكون للكندى فضل السبق على فلاسفة العرب والمسلمين لايضاح مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وهى المسألة الأساسية التى تميزت بها الفلسفة الاسلامية حتى ابن رشد الذى تابع الكندى فى هذا السبيل برسالته «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» ، وتتضمن آراء الكندى فى الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى مسائل فلسفية هامة هى :

الحق والحقيقة ، والجوهر والعلة ، والموجود والواحدة ، والوحـــدة والزمان والمكان ، والهيولى والصورة .

وثمة تفسير فلسفى أبدعه الكندى وهو يتصل بمعرفة الجزئيات ومعـرفة الكليات ، إذ يرى أن الحقيقة الجزئية أو الآنية هى الفردية المشخصة بينما الحقيقة الكلية هى الماهية أو المائية ، وللكندى تفسير فلسفى عن الجوهز وهو بهذا يعارض فكرة أرسطو فى الجوهر بل ويجعلها متسقة فلسفياً ، حيث أن أرسطو يتناول الجوهر من ثلاثة نواحى ؛ من ناحية الهيولى (المادة) ثم من ناحية الصورة ثم من ناحية المركب منهما . والمادة (الهيولى) هى قوة محضة أما الصورة فهى بالفعل ؛ أما الكندى فيضيف إلى ما قاله أرسطو فكرة المكان والحركة والزمان ، بمعنى أن الجواهر خمسة لا ثلاثة ، وقد تناولها الكندى فى رسالة بعنوان «الجواهر الخمسة» .

لقد حاول الكندى أن يوفق بين متافيزيقا أرسطو التى محورها الوجود من حيث هو كذلك وبين أفلوطين وميتافيزيقاه التى محورها الواحد . فالأولى ميتافيزيقا التجريد والثانية ميتافيزيقا التوحيد . أى أن ميتافيزيقا أرسطو تتناول حقائق الوجود وطبائع الموجودات من حيث هى موجودة . أما ميتافيزيقا افلوطين فتتناول الوجود من حيث هو تسلسل وصدور وفيض من العقل الأول إلى النفس والمادة فهى وحدة وجود بين الله والعالم .

ولكن العقيدة الدينية عند الكندى جعلته يوفق بين ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا افلوطين بما يوافق مبدأ الخلق وارادة التكوين والصنع والإبداع ؛ فينطلق الكندى من مجال الوجود أو الانطولوجـــــى إلى مجال المعرفة أو الابستمولوجى فيذكر «أن الحق اضطرار موجود إذن لآنيات موجودة» ،

بمعنى أن الأشياء الخارجية الجزئية موجودة أى لها حقائق تطابق ماضى أذهاننا من ماهيات ، والفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها .

والدليل الواضح على وجود الأشياء أو الحقائق هو الوجود الإنسانى الذى يراه فى «أن الوجود الأنسانى وجودان ؟ أحدهما أقرب منا وأبعد عن الطبيعة وهو وجود الحواس . والآخر هو وجود العقل» .

فكرة الملاء والخلا .

ثمة مبادىء فطرية موجودة فى العقل نقول عليها معرفة اضطرارية أو ضرورية فهى معقولات تقولنا «ليس خارج العالم خلاء أو ملاء وإنما يجده العقل اضطرارياً» ، وهذه العبارة للكندى . فمعنى الخلاء مكان لا يشغله متمكن أى ليس للخلاء وجود مطلق ، والملاء هو الجسم ذو الأبعاد .. له نهاية وبداية . ، وإن قلنا أن العالم جسم كلى ليس خارجاً منه خلاء أو ملاء فهو وجود اضطرارى ليس له صورة فى النفس وإنما فى العقل .

وقد يفسر أحيانا الكندى الوجود تفسيراً رياضياً فهو ينظر إلى الأشياء الموجودة سواء كانت حسية أم عقلية على نحو رياضى اما حسابياً أو هندسياً ، فيعطى مثلا لذلك (فالبيت الواحد واحد من جهة العدد والأنفصال الكمى ، ووحدة من جهة الإرتباط والأتصال الهندسى . ذلك أن هذا البيت واحد وليس أكثر وهذا البيت وحدة مركبة من أجراء على هيئة معينة) .

ومجمل مذهب الكندى فى الميتافيزيقا هو اقراره بوجود الواحد ، وهو الله والقول بوحدانيته ، وأن خلق العالم كان من عدم ، وأن الله أبدع العالم ورتب فيه القوانين والنظام وأدام الصلة المستمرة بين الموجودات ، واللـه مؤكدة بذلك العناية الإلهية .

نظـــرة تقيـــيم :

كان الكندى محصلة للحضارة العربية الاسلامية إبان القرنين الثانى والثالث للهجرة . وكان ينبوعاً ورافداً من روافد الفكر الإسلامى المبدع : تلقى علوماً ومعارف عن السابقين وشهد حركة الفكر والنقل والتأليف والترجمة عن قرب بل وشارك فيها . فأتى مذهبه الفلسفى متسقاً شاملا نهجاً وموضوعاً يستند إلى عقيدة الإسلام والحجة العقلية كما يستند إلى الحس ونقاء البصيرة متناولا أبرز المسائل ذات الصلة بالمعرفة والوجود والأخلاق والسياسة كما تناول العلوم المختلفة بالتعريف والتصنيف وكانت له ابتكارات فى مجال الدراسات الجمالية والنقدية خاصة فى علوم الموسيقى والعروض وله عدة رسائل حول الموسيقى والنظم والآلات الموسيقية . وقد قسم الموسيقى من ناحية النغم إلى إثنتى عشرة نغمة والتناغم الموسيقى .

وصفوة القول أن الكندى فيلسوف العرب الاسلامى الأول قام بتثبيت دعائم الفكر والثقافة عبر القرون الماضية فأضاء طريق ومنهج الفكر الاسلامى من بعده .

التوحيـــدى

حياته ونشأته :

ولد أبو حيان على ابن محمد بن العباس التوحيدى ببغداد عام ٣١٠ هـ ، ويقال أن أبوه كان تاجراً لنوع من التمر يسمى (التوحيد) ويقال أن لقبه مرجعه أنه برعن أقرانه فى تحصيل علم التوحيد (علم الكلام) أو أنه لنزعته للتصوف وسعيه لوحدة الوجود ووحدة الشهود سمى بالتوحيدى . وعلى أى الأحوال فقد عاش طفولة معذبة ، ويكفى تصويره لحاله فى كتابه «المقايسات» قوله : «منعه الحياء من الخواص فيها ، فأكتفى بالصمت الذى هو أبلغ من كل كلام» وظل ولعاً بالأسفار وبالرحلات حالت بينه وبين الأستقرار ، فقد تنقل بين بغداد والرى ونيسابور وشيراز ، وغيرها من عواصم الأسلام .

ويذكر الدارسون أن التوحيدى كان فيلسوفا مع الفلاسفة ومتكلماً مع المتكلمين ولغوياً مع اللغويين ، ومتصوفاً مع المتصوفين . وقد تلقى المعرفة على يد كل من أبو سليمان الساجستانى المنطقى ويحيى بن عدى المترجم وأبو سعيد السيراقى النحوى المعتزلى وعلى بن عيسى الرمانى المعتزلى ، وكذا أبى حامد أحمد بن بشر المروردزى وغيرهم . ودرس الفلسفة والمنطق والطبيعيات والألهيات والتصوف والكلام والفقه والحديث والنحو واللغة على يد أعظم مفكرى القرن الرابع الهجرى .

ولاشك أن امتزاج كل هذه الثقافات قد جعلت تفكيره موسوعى ، وشمولى واحترف فى حياته (صناعة الوراقة) وقد قال عنها أنها حرفة الشئوم لأن فيها ضياع العمر والبصر .

ويمكن أن نقسم حياته إلى مراحل أو أطوار ثلاثة هى :

(١) عهد الطلب والتحصيل والدراسة .

(٢) عهد التنقل والأسفار والتعرف عندما نفاه المهلبى وزير مقر الدولة فغادر بغداد .

(٣) عهد النضج والعطاء عندما رحل إلى الفضل بن العميد ولوزير الصاحب بن عباد ، حيث تعرف على الوزير ابن العارض وعبد الله الحسن بن سعدان وزير حصام الدولة البويهى عن طريق صديقه البوزجانى . وبعد أن سجن الوزير بن سعدان هرب التوحيدى إلى شيراز فعاش مع المتصوفة . ويقول عن تلك الفترة «لقد غدا شبابى هرماً من الفقر ، والقبر عندى خير من الفقر » حيث عاش معظم حياته فى ضيق وفقر وفى عام ٤٠٠ هـ أحرق التوحيدى معظم كتبه ويقال أن العمر قد امتد به حتى عام ٤١٤ هـ فعاش بشيراز عن مائة وأربعة أعوام .

وبالرغم من حرقه لمعظم مؤلفاته فقد ذكر ياقوت الحمدى فى معجم الأدباء قائمة بأسماء كتبه نذكر منها :

١ — المفـــوات .

٢ — الصداقة والصديق .

٣ — الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى .

٤ — الامتاع والمؤانسة .

٥ — الاشارات الآلهية .

٦ — الزلـــفى .

٧ — المقابسات .

٨ — رياض العارفين .

٩ — تقريظ الجاحظ .

١٠ — مثالب الوزيرين .

١١ — الحج العقلى إذا ضاق القضاء عن الحج الشرعى .

١٢ — الرسالة البغدادية .

١٣ — الرسالة فى صلات الفقهاء فى المناظرة .

١٤ — الرسالة فى أخبار الصوفية .

١٥ — الرسالة فى الحنين إلى الأوطان .

١٦ — البصائر والذخائر .

١٧ — المحاضرات والمناظرات . .

١٨ — النـــوادر .

١٩ — الكلام فى الكلام .

٢٠ — الهوامل والشوامل .

٢١ — رسالة فى العلوم .

٢٢ — رسالة الحياة .

٢٣ — رسالة فى علم الكتابة .

٢٤ — رسالة الأمامة (رواية السقيفة) .

٢٥ — المناظرة (بين سعيد السيرانى وابن يونس) .

والمعروف أن التوحيدى غزير الأنتاج لم يقف تأليفه عند الفلسفةوالأدب بل إمتد إلى علم الكلام والفقه والشريعة والتصوف والنحو واللغة .

ويذكر معظم المستشرقين الذين حققوا كتبه أن أهم كتبه وهو (المقابسات) الذى حققه السندوبى عام ١٩٢٩ م وكان قد طبع قبل ذلك فى تحقيق عـام ١٣٠٥ هـ ، ١٣٠٦ هـ بمدينة بومباى بالهند على يد ميرزا محمد شيرازى،وتوجد نسخة خطية منه بجامعة ليدن بهولندا . ويصف المستشرق (ماكس مايرهرف »

هذا الكتاب بقوله «أنه يحتوى على ١٠٦ مقابسة أو محاورة بين العلماء ، تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعيات والمنطق والالهيات وموضوعات أخرى» وهو بحق فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة .

المنهـــج الفلســـفى :

لقد تتلمذ التوحيدى على يد سليمان السجستانى المنطقى الذى اشتهر بالجدل فأخذ التوحيدى عنه فكرة المحاورة فى كتبه (الهوامل والامتاع والمقابسات) وكان منهجه نقدياً وتحليلياً ويذكر «لما كانت المذاهب نتائج الآراء والآراء ثمرات العقول ، والعقول منات الله للعباد ، وهذه النتائج المختلفة وجب أنه يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى اختلاف وافتراض» .

ويأخذ بمنطق تكافؤ الأدلة بقوله «لأنى وجدت الأدلة متدافعة فى أنفسها ورأيت أصحابها يزخرفونها ويموهونها لتقبل منهم ، وكانوا كأصحاب الزيوف الذين يغشون النقد ليفق عندهم وتدور المخالطة بينهم» ، وفى المقابسات يقول «المعرفة أخص بالمحسوبات والمعانى الجزئية والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية .. ولهذا يقال فى البارى بعلم ولا يقال يعرف أولا يعرف» ونراه يحدد معانى الألفاظ ودلالاتها بقوله «كل مراد مختار وليس كل مختار مراد ..» .

نظـــرة تقيـــيم :

على الرغم من تأثر التوحيدى بأساتذته كالسجستانى والجاحظ وغيرهم إلا أننا نقرر أنه كان أوسع وأعمق فكرا ، فهو مفكر وفق بين العلم والدين برابطة التصوف ويمكن أن نقول أنه ممثل لحركة التنوير فى الفكر الاسلامى فقد جمع فأوعى وقال فأجمع فى أطار مترابط وعنه يقول «ادمتز» : (فى

كتابه الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى(: «لقد كان أبو حيان فنانا غريبا بين أهل عصره وكان يعانى وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ، ويتقدم عليهم ... وهكذا عاش التوحيدى مغموراً قليل الذكر إلا أن جاءت الأجيال اللاحقة فعرفت بقدره وأعترفت بأن له فضلا . فبعث حيا بعد ممات وعاش رائد للفكر والتصوف» .

الفـــرق الاسلامية

تمهيـــد

يتعين علينا قبل أن نتعرف على الفرق والطوائف الاسلامية التى نشأت فى بيئة المسلمين نتيجة أسباب وعوامل داخلية مرجعها الخلاف حول الخلافة أو مرجعها الأخذ بمبدأ التأويل والتفسير أو مرجعها الأخذ بحقيقة الشريعة لا ظاهرها . أن نلقى بعض الضوء على تلك النزعات الطائفية الدخيلة أو الأجنبية التى امتزجت أحيانا بآراء الفرق والطوائف الإسلامية ، ومن أبرز هـــذه النزعات الغنوصية والمجوسية والزرادشتية والزروانية والكيومرثية والمانوية والمزدكية والاسماعيلية والنصيرية والبابية والبهائية والقاديانية وكلها نزعات خرجت عن جوهر الاسلام وشريعة القرآن ، وكانت تلك ظاهرة صاحبت نشأة الدعوة وتفش خطرها تارة تحت مصطلح (الشعوبية) ، وتارة تحت أسم (الفرقة الناجية) وأخذت على إمتداد عصور الدعوة والفكر الاسلامى تتلون وتظهر باسم (حركات إصلاحية) أو بأسم (جماعات إسلامية) والاسلام منها بـــرىء ولعل أحدثها الرابطة الاسلامية بامريكا على يدأهليامحمد .

وكلمة (غنوص) أصلها كلمة يونانية تعنى المعرفة أو الكشف واختلط معناها الاصطلاحى بالأسرار والسحر والطلاسم نشأت أول ما نشأت على يد كلا من بازليدس ، وفالنتينوس ، اللذين مزجا المذاهب اليونانية الوثنيـــة بالنزعات الفارسية والسريانية والأفلاطونية والفيثاغورية والسرواتيةباليهودية والنصرانية والصائبة خاصة فى العصر الهلينى المتأخر على يد القديسين(كليمانس و أريجين) ، وظهرت الغنوصية على شكل طوائف أو فرق باطنية تحت اسم الغلاة أو المأمونية أو القرامطة أو الحشاشين أو البابية أو البهائية أو أخوانالصفا

بل أثرت بفكرتها الثنائية على بعض المتصوفة الذين قالوا بنظرية (الأنسان الكامل) أو (الفعل الأول(أو (النفس) أو (الكلمة) .

ولكن كان المسلمون مدركين لهذا التيار الدخيل فأطلقوا على النزعة (الغنوصية) أنتم (المجوسية) صاحبة مبدأ الثنائية (النور والظلام) أو (يزدان واهرمان) وهما مبدأ صدور الموجودات حيث امتزج النور بالظلمة أو الشر بالخير . ولقد تجلت هذه الفكرة عند «زداشت» الذى ولد فى أذربيجان وكان له رأى فى الوجود والأخلاق وتحدث عن التكاليف بالنسبة للأنسان ، وأن قمة ما يسعى إليه الأنسان هو الوصول إلى(النرقانا) أو قمة الوجود العليا وجميع آراءه فى كتابه (الزاندافستا) وتلقفت البابية الفكرة الزرادشية هذه ورأت أن الملك الأول أو البابا — كما أسماه زرادشت ماشرزيطا الأول وآن إلهاهذاشرزيطا الثانى وتنوعت وتعددت الآراء والنزعات الغنوصية كما هى عند الرووانية أو ذلك الكائن الأعظم — كما تدعى — الذى هو من نور روحانى أو ربانى وأن اهرمان خلق منه . أما الكيومرثية فنسبتها إلى أحد حكماء فارس(كيومرث الذى فسر الكون بالرجوع إلى يزدان أو النور وهو قديم أزلى ثم إهرمان أو الظلام وهو مخلوق محدث للنور جنود نورانية تقمصت الأجساد لتحارب جنود الظلام ثم تعود جنود النور إلى عالم النور .

أما المانوية فترجع إلى «مانى بن فاتك» الذى مزج بين المجوسيةوالنصرانية والوجود فى رأيه مصنوع من النور والظلام وهما قديمان أزليان وأبديان وهما متضادان ولكنهما موجودان متساويان ويعاون ملك النور الشمس والقمر والكواكب :

أما المزدكية فترجع نسبتها إلى «مزدك» الذى عاش فى عهد «قباذ أبو أنوشروان» . ويرى أن النور حساس مريد مختار وعلى العكس من ذلك الظلام كما أحل مشاعية النساء الأموال لأنها سبب النزاع .

وتقترب كل من (البابية) عند (الشيرازى) وأيضا (البهائية) من تصورات المذاهب والنزعات السابقة وتتجاوز فى دعواها الباطلة «الحلولية» و «الالوهية» التى تجسمت فى «البهاء» . كما نجد أن «القاديانية» التى تنسب إلى (ميرزا غلام أحمد) المولود عام ١٨٣٩ م (١٢٥٢ هـ) بإيران مثل هذه الأباطيل التى تجعل من (الأحمد) فى مرتبة (النبوة) و (الألوهية) — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وجعل مقبرته كعبة لأتباعه وأباح المحظورات ورفع التكاليف الشرعية .

ومثل تلك النزعات الباطلة رد عليها علماء الكلام والأصول . فنجد رد الخياط والجاحظ وعبد الجبار والباقلانى والغزالى ومحمد بن مالك وابن الجوزى وتقى الدين بن تيمية وابن قيم الجوزية على حد ذكر إبن النديم والشهرستانى ، وفيما يلى نستعرض الفرق الإسلامية الأساسية وبعض فروعها كالخوارج ، والشيعة والصوفية والسلفية والمشبهة .

وقد انتشرت هذه الفرق الأصلية والفرعية فى بلدان العالم الاسلامى امتداداً من الهند وباكستان وإيران وأفغانستان واليابان وتركيا والعراق وسوريا ولبنان ومصر وشبه الجزيرة العربية والسودان والصومال وغرب افريقيا . خاصة فى نيجيريا وليبيا وشمال غرب افريقيا وبعض البلدان الأوربية والأمريكية ، وكانت لهذه الفرق دويلات أو امارات أو سلطات تولت مقالية الحكم فى هذه البلدان أو على صورة مستمرة فى بعضها وذاعت الفرق

الصوفية كالسنوسية والمهدية والميرغنية والتيجانية والبرهمية والشاذليـــة ، والنقشنيدية والرفاعية والأحمدية والعباسية والتفتزانية وغيرها . إلا أنمعظمها تسلك مسلك أهل السنة والتقريب بين الحقيقة والشريعة . ونتناول بالتفصيل بعض الفرق الاسلامية التى اختلطت بها بعض النزعات الشعوبية أو المتطرفة التى قد تباعد بينها وبين جادة العقيدة الاسلامية لتبين حقائق الاسلام وأباطيل خصومه . فنخص بالحديث فرق الشيعة وفرق المشبهة وفرق الخوارج .

الشيعـــة :

يحسن بنا أن نقسم الشيعة إلى أقسام رئيسية ثلاثة ، أولها الغلاة وثانيهـا الرافضة وثالثها الزيدية . وعلى اختلافهم فهم سموا بالشيعة لأنهم تشيعوا لعلى ابن أبى طالب فى الخلافة بل وقدموه على سائر أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) واختلفت الفرق الشيعية فيما بينها ، ويمكن تمضيها فيما يلى :

أولا : فرق غلاة الشيعة :

وهم ممن غالوا فى «على» وقالوا فيه قولا عظيماً وتجاوزوا أمور العقيدة وتصوراتها ويتقسمون إلى فرق فرعية هى :

١ — البيانية : ونسبتها إلى «بيان بن سمعان التيمى» وكان يقول بأن الله سبحانه على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه .

٢ — الجناحية : ونسبتها إلى «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين ، ويقول تتباسخ الأرواح وأن روح الله كـــانت فى آدم ثم تناسخت إلى أن صارت فيه هو .

٣ — الهاشمية : ونسبتها إلى «هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية» و «عبد الله بن عمرو بن قرب» وقالت بالتناسخ .

٤ — المغيرية : ونسبتها إلى «المغيرة بن سعد» ويزعم أنه نبى يعلم اسم الله الأكبر ، ويعبدون رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلقة مثلما للرجال وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة وكان يؤل القرآن .

٥ — المنصورية : ونسبتها إلى «أبي منصور» الذى تولى الأمامة بعد «أبي جعفر محمد بن على بن الحسين بن على» ، وقالوا بأن آل محمد هم السماء والشيعة هى الأرض وأن «أبو منصور» هو الكسف الساقط من بني هاشم وأن أول خلق الله هو عيسى ثم على وأن رسل الله لا تنقطع وأن الجنة والنار رجلان .

٦ — الخطابية : ونسبتها إلى (أبي الخطاب بن أبي زينب» ويقولون أن الأئمة أنبياء وأن محمد (صلعم(رسول ناطق وأن عليا رسول صامت .

٧ — المعمرية : ونسبتها إلى «معمر» ، ويقولون بعدم فناء الدنيا وأن الجنة هى مما تصيب الناس من خيرات وأن النار ما تصيبهم من نقمة ويقولون أيضا بتناسخ الأرواح .

٨ — البزيغية : ونسبتها إلى «بزيغ بن موسى» وتقول بأن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بصورته الآدمية وأنهم لا يموتون وإنما يرفعون إلى الملكوت ويؤلون آيات القرآن .

٩ — العميرية : ونسبتها إلى «عمير بن بيان العجلى» ويعبدون جعفر لقولهم بربوبيته .

١٠ — المفضلية : ونسبتها إلى «المفضل» وقالوا أيضا بربوبية «جعفر» ، وادعوا النبوة لأنفسهم .

١١ — العلوية : ونسبتها إلى «محمد بن الحسن بن على بن محمد بن على» وتزمع أن روح القدس كانت فى الرسول النبي محمد (صلعم) ثم فى على ثم

فى الحسن ثم فى الحسين ثم فى الخلفاء من الأئمة : يقولون بالتناسخ وانتقال الأرواح .

١٢ — الحلولية : ويزعمون أن الله حل فى النبى وفى على وفى الحسن وفى الحسين وفى فاطمة ويؤلهونهم واضدادهم من البشر أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو بن العاص .

١٣ — السبئية : ونسبتها إلى «عبد الله بن سبأ» ويؤلهون على ويتقولون بأنه لم يمت ولم يقتل ، ويرجع إلى الدنيا قبل القيامة فيملأ الأرض عدلا بعد جور

١٤ — المؤلهة : ويزعمون أن عليا هو الله ويكذبون النبى وأنه إدعى الرسالة لنفسه .

١٥ — التفويضية : ويزعمون أن الله فوض الأمور كلها إلى النبى محمد فخلق الدنيا ودبرها وأن عليا روح الله أو آية الله أو ظله .

١٦ — العليانية : ونسبتهم إلى «ابن ذراع الدوسى» ويزعمون بألوهية على ومحمد (صلعم) ويقدمون عليا فى أحكام الألوهية لأن محمدا هو رسول على

١٧ — الشرقعية : وقالت بألوهية على ومحمد .

١٨ — النصيرية : ويزعمون أنهم يقدسون ثالوثا مكونا من على ومحمد سلمان الفارسى .

١٩ — الحاكمية أو الدروز : ونسبتهم إلى الحاكم بأمر الله الذى زعم بحلول الإله من على إلى الحاكم بأمر الله القاصى والذى اختفى فى جبل الدروز وينتظرون ظهور الإله فى أى وقت .

٢٠ — الخرمدينية أو الأبا مسلمية أو الرزامية : وتزعم الألوهية «لأبى هاشم بن محمد الحنفية» ثم تنقلها إلى «محمد بن على بن العباس» ثم إلى أخيه

«السفاح» ثم نهائيا إلى «أبى مسلم» الذى حل فيه روح الله وهو خير الملائكة ويدعون أنه لم يقتل وإنما قتل شيطان فى صورته .

٢١ — الحارثية : : ونسبتهم إلى «عبد الله بن الحارث» وتابعوا «عبد الله ابن معاوية بن عبد الله بن جوز بن أبى طالب» وغالوا فى التناسخ والقول بالدور

٢٢ — السمنية : ونسبتهم إلى مدينة سومنات الهندية وقالوا بقدم العالم وانكروا التعب وقالوا بتناسخ الأرواح .

٢٣ — المقنعية : ويزعمون أن الألوهية انتهت بالأمام «أبى مسلم الخراسانى» ويدعون إلى المحرمات وإسقاط التكاليف عنهم وأنه بدى فى صورة آدم وسائر الأنبياء حتى فصل إلى «هشام بن الحكم» أى المقنع وكان يظهر لأتباعه من وراء حجاب ويذكر قوله : «إنما انتقل فى الصور لأن عبادى لا يطيقون رؤيتى فى صورتى التى أنا عليها ، ومن رآنى أحترق بنورى .

٢٤ — السبعية : ويزعمون أن الأمامة يتناقلها آل البيت حتى الأمام السابع أو المهدى المنتظر .

٢٥ — الجعفرية : ونسبتهم إلى «جعفر الصادق» الذى تؤل إليه الأمامة .

٢٦ — الاثنى عشرية : : ويزعمون أن الأمامة تتدرج إلى الأمام الثانى عشر الذى سيظهر فى آخر الزمان .

٢٧ — الاسماعيلية : ونسبتهم إلى «اسماعيل بن جعفر الصادق» ويزعمون بخلافته لعلمه على الأرض وأنه معصوم من الخطأ كالقرآن ويؤمنون بفكرة الفيض وتجلى العقل وترى أن الأمام مستتر .

٢٨ — الباطنية : ونسبتهم إلى «عبد الله بن المأمون» ويقولون بالأمام الخفى وبالتقمص والتناسخ . ويذكر التاريخ واقعة لهم حين دخلوا الكعبة

وقاتلوا الحجاج وحملوا الحجر الأسود وذهبوا به إلى الأحساء فى شمال شرق شبه الجزيرة العربية ولنشدوا شعرا قولهم :

ولو كان هـذا البيت لله ربنـا   لصب علينـا النـار من فوقنا صبا

لأنـا حجمنـا حجـة جاهليـة   لم نبـق شـرقاً ولا غـربا

وأيـا تركنـا بـين زمـزم والصفا   جنائز لا تبغى سوى ربهـا ربا

ثم أعيد الحجر الأسود (المقدس(إلى موضعه على يد الجند المصرية الذين أرسلهم الوالى العثمانى لتأديب الشيعة .

٢٩ — القرامطة أو الحشاشين : ونسبتهم إلى «حمدان القرمطى» و«حسن الصباح» وتعتقد بأن الأنبياء سبعة فقط وتزعم بأن الله أوجد العقل والعقل أوجد النفس ثم الكواكب وتفسر الآيات تفسيراً باطنياً وتسقط بعد التكاليف الشرعية وتبيح عدم الأغتسال بعد الجماع وتذهب إلى القول بأنه من لا امام له فلا دين له ، ووجب على التابع الطاعة للامام الذى قد يستتر — تقيه — فيقوم الداعى بدعوته يتلقى منه الأحكام ، واستمرت الامامة عند على محمد أغاخان رئيس طائفة الاسماعيلية بالهند وتنتشر دعوتهم فى لبنان وشرق افريقيا

٣٠ — الملجمية : ونسبتهم إلى «عبد الرحمن بن ملجم» الذى مثل على ولكنه لم يقتله فى زعمهم إذ تمثل شيطان فى صورة على ، وإنما على صعد إلى السماء كما صعد عيسى بن مريم فعلى فى مرتبة النبوة .

وهناك أيضا من الفرق المغالية من الشيعة اليونسية والغرابية والمغيرية ، والعليانية والقاديانية أو الأحمدية نسبة إلى أحمد بن قاديا ويبرز أعلام أحمد . وكذا البابية والبهائية نسبة إلى الشيرازى ، وهى فرق خرجتا عن الدعوة والشرع باتفاق علماء الدين وبعضها يعمل فى الظاهر أو الخفاء فى بلدان آسيا وأفريقيا وأوربا وأمريكا .

ثانيا : فرق الشيعة الرافضة :

وهم سموا بالرافضة لرفضهم خلافة أبي بكر وعمر بن الخطاب، ويجمعون على أن النبي (صلعم) قد استخلف عليا بأسمه ، ذلك لأن الأمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف وأنها قرابة ويجوز للأمام — في حالة التقية — أن يقول إنه ليس بأمام ، كما أبطلوا الأجتهاد في الأحكام ويقولون بأن علي لم يخطر . وكان علي حق ويبلغون في فرقهم الفرعية خمس وعشرون فرقة نذكر أهمها :

١ — الكاملية : ونسبتهم إلى «أبي كامل» ويزعمون أن الخلفاء أنبياء ، وأن الناس كفروا بترك الأقتداء بعلي وأن «علي» قد كفر بترك مطالبته الخلافة

٢ — القطعية : ونسبتهم إلى أنهم قطعوا على موت «موسى بن محمد بن علي» ويقولون النص على امامة علي وأبنه الحسن ثم الحسين ثم أبناء الحسين إلى محمد بن الحسن بن علي وهو الأمام الغائب أو المنتظر وأنه المهدي الذي سيظهر فيملأ الأرض عدلا .

٣ — الكيسانية : ونسبتهم إلى «كيسان» الذي كان مولى لعلي بن أبي طالب وطلب بدم الحسين ودعا الإمامة إلى «محمد بن الحنفية» وسمي «كيسان» بالمختار وأدعي نزول الوحي عليه . وتتجاوز الفرق الفرعية الكثير والكثير ومعظمها يعمل في الخفاء .

ثالثا : فرق الشيعة الزيدية :

وسموا بالزيدية لتمسكهم بقول «زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» وكان قد بويع له بالكوفة أيام عهد «هشام بن عبد الملك» — ويفضل علياً على أصحاب الرسول ويتولى أبا بكر وعمر ويرى الخروج على الأئمة الجائرين ، ثم خرج أبنه يحي بن زيد — أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك . ثم

انقسمت الزيدية إلى ست فرق لأختلافهم فى أمر الأمامة وهل هى بالنص أو بغيره ومن هو أولى بها من نسل على .

ومن أصحاب الفرق الزيدية «جرير بن زيد» و «سليمان بن جرير» ، ويقتربون فى آرائهم الكلامية من المعتزلة تارة والأشاعرة وأهل السنة تارة أخرى وبجملتهم فهم معتدلون فى رأيهم حول الامامة وهم أسبق وجوداتاريخيا من الأشاعرة وتفقهوا فى العلوم الشرعية والدينية وابتعدوا عن التطرف . واستقرت أفكارهم فى اليمن على وجه الخصوص .

فرق المشبهة أو المجسمة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين : طائفة الرافضة من الشيعة — وسبق الأشارة إليها ، وطائفة الحشونية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التى تشعر بالتشبيه . ويمثل الطائفة الأولى «هشام بن الحكم» ويمثل الطائفة الثانية «عبد الله بن محمد بن كلاب القطان» وتمسك هؤلاء بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الاسلامى وأخذها هؤلاء بقصد حسن . وإنما تمسكوا بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث وبالغوا فى التمسك بهذا لدرجة الخروج عن الدين الاسلامى . فقد تطرف هؤلاء فى التجسيم بوصفهم الله سبحانه بأوصاف بشرية لا تليق بصمديته وبوحدانيته وتفرده . فعلى سبيل المثال حديث (خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما(وحديث)إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت . ثم خلق نفسه من ذلك العرق .» . ومن الأحاديث التى ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث (إن الله خلق آدم على صورته) . ومن الآيات القرآنية التى لا يليق ظاهرها بالله سبحانه قوله تعالى (الرحمن على العرش أستوى(وقوله تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) .

ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث وبظواهر بعض الآيات فوقعوا فى التشبيه — وأكاد أجزم بأن أصل فكرة التشبيه فكرة اسرائيلية بدت مع عبدالله ابن سباء الذى زعم بألوهية على بن أبى طالب وتقبلت فكره طوائف وفرق الشيعة لتأكيد فكرة الامامة*١ .

---

*١ الفرست ابن النديم ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

ولقد وقف علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة موقف المعارض للمشبهة ولم يقفوا لقفل باب الأجتهاد ولكن لتطرفهم فى تأويل الآيات والأحاديث . فالأجتهاد أمر يقتضيه الشرع للمخطىء أجر ولمن يصيب فله أجران .

وفيما يلى أهم فرق المشبهة :

١ — السبائية : ونسبتهم إلى «عبد الله بن سبأ» صاحب الفتنة الكبرى فى تأليه على .

٢ — البيانية : ونسبتهم إلى «بيان بن سمعان» وتزعم أن الله على صورة إنسان له أعضاء كالأنسان .

٣ — المغيرية : ونسبتهم إلى «المغيرة بن سعيد العجلى» ويزعمون إن الله ذو أعضاء على صور حروف الهجاء .

٤ — المنصورية : ونسبتهم إلى «منصور العجلى» ويزعمون بصعود منصور إلى السماء .

٥ — الخطابية : ونسبتهم إلى «أبى الخطاب الأسدى» من أصحاب أبى جعفر الصادق وقال بتاليهه ..

٦ — الجناحية : وهم من أتباع «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر وزعموا بأن الأئمة آلهة .

٧ — الحلولية : وهم من أتباع «أبى حلمان الدمشقى» ويزعمون بأن الإله يحل فى كل صورة حسنة .

٨ — المقنعية أو المبيضية : ونسبتهم إلى «المقنع» الذى زعم إحياء الموتى وعلم الغيب . وكانوا يرتدون الثياب البيض على عكس أصحاب السواد من العباسيين . وزعموا أن رئيسهم إلهاً .

٩ — العراقرة : ونسبتهم إلى «ابن أبي العراقر محمد بن على الشلمغانى» وتؤله رئيسها .

١٠ — المشامية الحكمية : ونسبتهم إلى «أبى محمد هشام بن الحكم» من أصحاب «أبي عبد الله جعفر بن محمد» ، وكان من أصحاب البرامكة كذلك ويرعم أن الله جسمه له نهاية واحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه وأنه نور ساطع وأن الله سبعة أشبار ... الخ .

١١ — المشامية الجواليقية : ونسبتهم إلى «أبى ملك هشام الجواليقى الحضرمى ابن ملك الأصفهانى» معاصراً للحباق ويرعم أن الله على صورة الأنسان ولكنه ليس لحماً ولا دماً ، وإنما هو نور ساطع : أنه ذو حواس خمس كحواس الأنسان له وفرة سوداء .

١٢ — اليونسية : ونسبتهم إلى «يونس بن عبد الرحمن القمى» وترعم بأن حملة العرش يحملون الله .

١٣ — الحوارية : ونسبتهم إلى «داود الحوارى» وتزعم أن الله جسم ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء كالأنسان وهو أيضا ليس بجسماً كالأجسام وأنه أجوف من أعلاه إلى صدره ، ومضمت من صدره إلى أسفله وأن له وفرة سوداء وشعر قطط .

وكما عرفنا من قبل أن علماء الكلام من المعتزلة كانوا يعتمدون على العقل مما أداهم إلى تأويل خواطر النصوص التى تشعر بالتشبيه وحملها على غيرها ليتنافى مع كمال الله ووحدانيته . ولكن بعض السلف وأصحاب الحديث وقفوا من رأى المعتزلة موقفاً معارضاً من المتشابه فى القرآن والأحاديث وقالوا بالتسليم وعدم التأويل وآثروا قول الحق تعالى (والراسخون فى العلم يقولون

آمنا به كل من عند ربنا) وابتعدوا عن الوصف فى قوله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لأن التأويل — فى رأيهم — ظن ولا يصح الظن فى الله أو صفاته ، وطائفة من هؤلاء أصحاب التسليم تنسب إلى الامام أحمد بن حنبل (من ١٦٤ هـ / إلى ٢٤١ هـ) و«داود بن على» . وواصل هذا المذهب محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية السلفية ومن قبله ابن تيمية .

فــرق الخــوارج

يذكر الشهرستانى صاحب الملل والنحل*١ أن كل من خرج على الامام الحق الذى أتفقت الجماعة عليه يسمى (خارجيا) بينما يقول الأشعرى*٢ أنهم سموا خوارج لخروجهم على على بن أبى طالب . وقد يذهب البعض إلى أن تسميتهم مستقاة من قول الحق تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى اللـه ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) واتسمت حياتهم بالقتال ، وعرفوا بأسم (الحرورية) و(الشراه) و(المارقة) و(المحكمة) . ذلك أنهم بعد أن رجع على بن أبى طالب من صفين إلى الكوفة إنحازوا إلى حروراء وأنهم يضعون أنفسهم تقول «شرينا أنفسنا فى طاعة الله أى بعناها بالجنة» مصداقا لقولة تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله) ويصفون أنفسهم بالمؤمنين ومخالفوهم الكافرون .

ولأنهم قالوا (لا حكم إلا الله) ولم تشهد أية طائفة من الطوائف مـن اختلاف وإنقسام مثلما شهدته الخوارج . فكل رئيس فرقة يكفر غيره وكل امام يكفر الآخر وحسبما يقسمهم الاشعرى*٣ إلى سبعة فرق رئيسية ثم تنقسم الفرق الرئيسية إلى فرق فرعية ، وهذه الفرق هى :

الأزارقة والأباضية والنجدية والصفرية بينما يقسمهم الشهرستانى إلى : المحكمة الأولى الأزارقة ، والنجدات والبهسية والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية ، وأنقسمت العجاردة إلى اثنى عشر فرقة ، وأنقسمت الإباضية إلى أربع فرق ، فظهرت الميمونية أصحاب«ميمون بن عمران» والخلفيةوالحمزية نسبة إلى «حمزة بن ادرك» والشعيبية نسبة إلى «شعيب بن محمد» والحازميــة والمجهولية والصلبية نسبة إلى «عثمان بن أبى الصلب» والثعالبة نسبة إلى «ثعلب

★ ١ الملل والنحل حـ١ ص ٨٤

★ مقالات الاسلاميين حـ ١ص ١٢٧

★ المصدر السابق ص ١٠١

ابن عامر» والأخنسية نسبة إلى «أخنس بن منس» والشيبانية نسبة إلى «شيبان بن سلمة» والمكرمية نسبة إلى «أبو مكرم» والرشيدية نسبة إلى «رشيد» والعطوية نسبة إلى «عطية بن الأسود» والإباضية نسبة إلى «عبد الله بن إباض» ، ومنهم الحفصية نسبة إلى «حفص بن المقدم» واليزيدية نسبة إلى «يزيد بن أنيسة» ، والواقعية نسبة إلى وقوفهم بين فريقين إختلفا دون أن ينحازوا لأحدهما . والبهيسية نسبة إلى «شبيب البخرانى» والشبيبة نسبة إلى «شبيب» ومنهم أصحاب التفسير نسبة إلى «الحكم بن مروان» وأصحاب السؤال نسبة إلى «شبيب البخرانى» ومنهم الخارصية والمعلومية.، وغيرها .

ومجمل رأى فرق الخوارج خاصة فى فرقة المحكمة الأولى أنهم خطأوا على لقبوله التحكيم بل كفروا على ومعاوية كما جوزوا أن يكون الخليفة من غير قريش .

ولعل نشأة آراء المعتزلة الكلامية بدأت بمسألة مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مؤنس . كما نجد أن فرقة الأزارقة تقرر بأن على كافر وأن «عبد الله ابن ملجم» قاتله كان على حق وكفروا الصحابة وطلحة والزبير وعائشة ومن خالفهم من المسلمين فهم مخلدون فى النار وقد تفروا من لم يهاجر إليهم أى أنهم قالوا بالتكفير والهجرة ، ومن آرائهم قتل أطفال المخالفين ونسائهم ، كما زعموا بإسقاط الرجم عن الزانى المحصن حيث إن حده لم يذكر فى القرآن واستحلالهم أمانة مخالفيهم لأنهم كافرون وتطرفوا فى تمسكهم بالنصوص القرآنية ولا يعرفون الأمر الوسط . فإما مؤمن وإما كافر وهم يؤمنونوغيرهم كافرون . ونجد فرقة النجدات على عكس الأزارقة تقيد الأجتهاد أصلا فى الأحكام ونجد فرقة العجاردة تتفق مع النجدات إلا أنها تستوجب دعوة الطفل إلى الإسلام ويأخذون بالهجرة كفضيلة وليست فرضا كالأزارقة ،

بينما نجد الإباضية أن مخالفهم كفار غير مشركين وأن دارهم دار توحيد لا دار كفر .

ومن استعراضنا لفرق الخوارج يتبين تعصبهم أو تطرفهم أو ميلهم إلى الحدة — اعتقاداً منهم بإخلاصهم للعقيدة الدينية — مما أداهم إلى أنصار بـل وتكفير مخالفيهم ولهم نتاج ومؤلفات فقهية و كلامية ولغوية وأدبية ويستقرون فى جبال مقدسة بشمال غرب افريقيا الشرقية بجزر زنزبار .



تــــم بحمــد اللــه


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوحدة الأولى

مقدمة : تمهيد ومدخل فى الفكر الفلسفى فى الاسلام .

أولا : المصادر والمراجع .

ثانيا : أنماط الفكر الفلسفى وموضوعاته :



١ — جامعة الدول العربية د. بطرس غالى .
٢ — شخصية مصر جمال حمدان .
٣ — مبادىء الأمم المتحدة حسن الحلبى .
٤ — العمل العربى المشترك سيد نوفل .
٥ — الثقافة والشخصية المصرية عاطف مصطفى .
٦ — جامعة الدول العربية د. أحمد طلعت الغنيمى .
٧ — مركز الدراسات الأهرام عروبة مصر .
٨ — مركز الدراسات بالأهرام مبادرة السلام .
٩ — بين الدين والعلم عبد الرازق نوفل .
١٠ — الاسلام رسالة الاصلاح والحرية د. محمد عبد المنعم خفاجى .
١١ — حضارة الأنسان رينيه ماهو ترجمة محمود صالح الفلكى .
١٢ — الطريق إلى الديمقراطية د. جمال العطيفى .
١٣ — معنى الديمقراطية صول بادوتر ترجمة جورج عزيز .
١٤ — النظريات والنظم السياسية د. عبد الحميد متولى .
١٥ — التنمية الاقتصادية والاجتماعية د. محمد صبحى عبد الحكيم ، وآخرين .
١٦ — التنمية الاجتماعية د. عبد الباسط أحمد .
١٧ — النظرة العلمية برترامد راسل ترجمة عثمان نوية .
١٨ — العلم والحضارة د. عبد العظيم أنيس .
١٩ — آفاق العلم ليون بول ترجمة سيد رمضان .
٢٠ — تحديث العقل العربى حسن صعب .

٢١ — الدول النامية ومشكلاتها تأليف محمد مصطفى ونجيب برسوم .

٢٢ — ينابيع الفكر الاسلامى د. محمد علاب .

٢٣ — المذهبية الاسلامية والتغير الحضارى د. محسن عبد الحميد .

٢٤ — ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية ج ٢ موسوعة القضية الفلسطينية .

٢٥ — حوار مع برتراند راسل وسارتر ترجمة لطفى الخولى .

٢٦ — السياسة أرسطوطاليس ترجمة للفرنسية سانتهلير وتعريب أحمد لطفى السيد .

٢٧ — دراسات فى النظم والمذاهب د. لويس عوض .

٢٨ — الاجتماع ودراسة المجتمع د. كمال دسوقى .

٢٩ — الثقافة العربية عباس العقاد .

٣٠ — اليهود فى الكتب المقدسة محمود محمد عمارة .

٣١ — عقائد بنى إسرائيل على الخطيب .

٣٢ — من التلمود المجلس الأعلى للشئون الاسلامية .

٣٣ — أصل الإنسان د. محمد غلاب .

٣٤ — الدليل العصرى للمتحف المصرى جورج دايس ترجمة انطون زكرى .

٣٥ — ضحى الاسلام ج ٢ أحمد أمين .

٣٦ — الدولة الاسلامية د. عبد الحميد العبادى وآخرين .

٣٧ — العالم العربى الحديث د. جلال يحيى .

٣٨ — الشورى دستور الحكم الاسلامى د. جمال الدين الرمادى .

٣٩ — حقائق الأسلام وأباطيل خصومه عباس العقاد .

٤٠ — الذكرى المئوية التاسعة للغزالى — المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم .

٤١ — تمهيد لتاريخ التربية الاسلامية د. سعيد اسماعيل .

٤٢ — الفكر النقدى فى الاسلام د. محمد عزيز نظمى سالم .

٤٣ — تاريخ المنطق عند العرب د. محمد عزيز نظمى سالم .

٤٤ — نظرية الأدب — أوستن وارين وربليه ويايلك ترجمة محى الدين صبحى .

٤٥ — النقد الأدبى ومدارسه ستانلى هايمن ترجمة د. احسان عباس ود. محمد يوسف نجم .

٤٦ — العلم والشعر أ. تشاردز ترجمة د. محمد مصطفى بدوى .

٤٧ — قضايا الشعر المعاصر نازك الملائكة .

٤٨ — الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر د. محمد محمد حسين .

٤٥ — ثورة الأدب د. محمد حسين هيكل .

٤٦ — دراسات فى الواقعية جورج لوكاتش ترجمة د. أمير اسكندر .

٤٧ — الأدب وقيم الحياة المعاصرة د. محمد زكى العشماوى .

٤٨ — البطل فى الأدب والأساطير د. محمد شكرى عياد .

٤٩ — الأدب وفنونه د. محمد مندور .

٥٠ — النقد الأدبى الحديث د. محمد غنيمى هلال .

٥١ — مذاهب النقد د. شوقى ضيف .

٥٢ — جبروت العقل جلبرت هايت ترجمة فؤاد صروف .

٥٣ — الفكر الأدبي المعاصر جورج واطسن ترجمة د. محمد مصطفى بـــدوى .
٥٤ — فى مواجهة الغزو الثقافى أنور الجندى .
٥٥ — تطور الفكر السياسى د. أبو اليزيد المتيت .
٥٦ — فى اللغة والأدب د. إبراهيم بيومى مدكور .
٥٧ — القومية العربية والاستعمار د. عبد القادر حاتم وآخرين .
٥٨ — اللا شرعية فى الكيان الإسرائيلى محى الدين على عشماوى .
٥٩ — الفلسفة الاسلامية دى بور — ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريده
٦٠ — الجانب الالهى فى التفكير الاسلامى د. محمد البهى .
٦١ — فلسفة ابن سينا — جواشون — ترجمة لاوند .
٦٢ — المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية — جوتيه — ترجمة د. محمد يوسف موسى .

Mohammedanism, G1 bb . (London)

٦٣ — شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار المعتزلى .
٦٤ — الانتصار — للخياط المعتزلى .
٦٥ — أصول الدين — للبغدادى .
٦٦ — المواقف فى علم الكلام .
٦٧ — حقائق الاسلام وأباطيل خصومه تأليف عباس محمود العقاد .

Kathlesm freeman, Companion to Pre. Socratic Philosophers.
Margolith, Relations between Arabs and Israelites.
Oskar Seyffert, Dictionary of classical Antiquities

٦٨ — طبقات الأمم لابى القاسم صاعد الاندلسى طبع ببيروت سنة ١٩١٢
٦٩ — الملل والنحل للشهرستانى — طبعة لندن وليبزج والقاهرة ١٩٢٣

٧٠ — نصوص بن سبعين — تحقيق ماسنيون طبعة باريس ١٩٢٩ .

٧١ — مقدمة عبد الرحمن بن خلدون طبعة القاهرة وباريس ١٨٥٨ .

٧٢ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرازق — طبعة القاهرة ١٩٤٤ .

Jones, The History oi Philosphy in Islamics de Bore, croschichte der philosphie in Islm, Cauthiei, laphilasphie musulmane 1900.

٧٣ — البير نادر — فلسفة المعتزلة — بيروت ١٩٥١ .

٧٤ — (الأشعرى) حموى غرابة — القاهرة ١٩٥٣ .

٧٥ — عبد الرحمن بدوى — مذاهب اسلامية — بيروت ١٩٧١ .

٧٦ — زهدى جار الله — المعتزلة — بيروت ١٩٤٧ .

٧٧ — ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الفكرية والفلسفية — القاهرة ١٩٤٦ يسرى غرابة .

٧٨ — الانتصار للخياط المعتزلى — تحقيق نيبرج — القاهرة ١٩٢٥ .

٧٩ — أبو الحسن الأشعرى مقالات اسلامية ، تحقيق ريتر طبعة استنانبول ١١٢٩ ونشره محمد محي الدين — القاهرة ١٩٥٤ .

٨٠ — نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى نشره جيسوم أكسفورد ١٩٣٤ .

٨١ — التمهيد للباقلانى — تحقيق محمود الخضيرى وعبد الهادى أبو ريده القاهرة ١٩٤٧ .

٨٢ — الشامل لامام الحرمين — تحقيق على النشار القاهرة ١٩٦٩ .

٨٣ — التوحيد — للماتريدى — تحقيق فتح الله خليف — بيروت ١٩٧٠

Anamati, Introduction à la thénlogie musulman Paris 1948.

٨٤ — ترجمة (صبحى صالح) وفريد جبر فى ٣ أجزاء (فلسفة الفكر الدينى فى الاسلام والمسيحية) بيروت ١٩٦٥ / ١٩٦٩ .

٨٥ — الفرق بين الفرق للبغدادى تحقيق د. على النشار — طبعة القاهرة .

Nicholson, studies in islamic mysticism cambridge 1921.

٨٦ — ترجمة «أبو العلا عفيفى» (دراسات فى التصوف الاسلامى) القاهرة ١٩٤٧ .

٨٧ — رسالة التوحيد — محمد عبده طبعة القاهرة .

٨٨ — فى الفلسفة الاسلامية — ابراهيم مدكور — القاهرة ١٩٤٧ . جـ١ ، جـ ٢ .

٨٩ — التراث اليونانى ترجمة د. عبد الرحمن بدوى طبعة القاهرة .

Nallino Eole nomedi mu'tazilitti in Rivisa orientall, Roma.

٩٠ — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د. محمد على أبو ريان .

٩١ — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د. على سامى النشار .

٩٢ — تحقيق بن رشد (فصل المقال فيما بين الشريعة والحقيقة من اتصال) د. عاطف العراقى .

٩٣ — الثورة الروحية فى الاسلام د. أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٣ .

٩٤ — الفتوحات المكية إبن عربى طبعة القاهرة ١٨٧٦ .

٩٥ — نصوص الحكم إبن عربى طبعة القاهرة ١٩٤٦ .

٩٦ — الكنز فى اللغة العربية د. محمد بدر .

٩٧ — ابن النديم (الفهـــرست) .

٩٨ — القفطى (أخبار الحكماء) .

٩٩ — ابن نباتة المصرى (سرح العيون فى شرح رسالة بن زيدون) .

١٠٠ — مصطفى عبد الرازق(فليسوف العرب والمعلم الثانى) طبعة القاهرة ١٩٤٥ .

١٠١ — الشهرزورى (مخطوط نزهة الأرواح) .

١٠٢ — أبو الفرج الأصفهانى (الأغانى) .

١٠٣ — د. أحمد فؤاد الأهوانى (فيلسوف العرب) طبعة القاهرة .

١٠٤ — الجاحظ (الحيوان) .

١٠٥ — المسعودى (مروج الذهب) .

١٠٦ — ابن جلجل (طبقات الأطباء) .

١٠٧ — ابن خلكان (وفيات الأعيان) .

١٠٨ — ابن صاعد (طبقات الأمم) .

١٠٩ — ماكس مايرهوف ترجمة د. عبد الرحمن بدوى (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) .

١١٠ — د. عبد الرحمن بدوى (أفلوطين عند العرب) .

١١١ — الكندى (رسالة فى الفلسفة الأولى) طبعة القاهرة ١٩٤٨ .

١١٢ — الكندى (رسالة فى النفس) طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

١١٣ — الكندى (رسالة العقل) طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

١١٤ — د. محمد عبد الهادى أبو ريده (رسائل الكندى) مجلد بن عامى ٥٠، ١٩٥٤ طبعة القاهرة .

١١٥ — الأب مكارثى (التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب) طبعة بغداد ١٩٦٢ .

١١٦ — د. عبد الرحمن بدوى (منطق أرسطو) طبعة القاهرة .

١١٧ — الكندى (رسالة فى الفلسفة الأولى) تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى طبعة القاهرة .

١١٨ — رسل ترجمة محمد مرسى أحمد وآخرين(أصول الرياضيات) ج ١ ، ج ٢ طبعة القاهرة .

١١٩ — الكندى نشر وتحقيق زكريا يوسف (الرسائل الخمس) بغداد ١٩٦٢ .

١٢٠ — فارمر ترجمة د. حسين نصار (تاريخ الموسيقى العربية) .

١٢١ — نللينو (تاريخ علم الفلك عند العرب) .

١٢٢ — المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج د. محمد عزيز نظمى سالم ١٩٨٤ .

١٢٣ — المنطق وأشكاله د. محمد عزيز نظمى سالم ١٩٨٦ .

١٢٤ — المنطق ومناهج البحث د. فتحى الشنيطى ود. البحراوى ود.نظمى ١٩٨٥ .

١٢٥ — الأشارات الألهية ابن سينا تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ج ١ .

١٢٦ — الامتاع والمؤانسة أبو حيان التوحيدى تحقيق أحمد أمين وأحمد الـزين .

١٢٧ — ثلاث رسائل للتوحيدى تحقيق ابراهيم الكيلانى طبعة دمشق .

١٢٨ — المقابسات للتوحيدى تحقيق السندوبى .

١٢٩ — الهوامل والشوامل تحقيق أمين وصقى .

١٣٠ — المحاضرات والمناظرات معجم ياقوت الحموى (معجم الأدباء) .

١٣١ — دائرة المعارف الاسلامية مادة (على بن محمد بن العباس) بقلم مارجليوت طبعة القاهرة .

١٣٢ — مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده طبعة حيدر آباد .

١٣٣ — مجموع رسائل الجاحظ لبول كراوس ترجمة طه الحاجرى طبعة القاهرة .

١٣٤ — مقدمة ابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون طبعة القاهرة .

(الفهـــرس)

	صفحة
استهلال.	٣
تصـــدير	٥
ـ الباب الأول	١٠
أصول الفكر الاسلامى	١٠
تسمية الفكر الاسلامى وموضوعاته	١٤
مدخل لمبحث الثقافة الاسلامية...	٢٠
حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفى فى الاسلام	٢٩
ـ الباب الثانى .	
أ ـ نشأة علم الكلام وتسميته	٤٣
ب ـ المعتزلة	٥٣
الخصائص المذهبية للمعتزلة	٥٨
الأصول الخمسة للمعتزلة	٦٠
أولا : التوحيد	٦٠
صفات الله...	٦٤
ثانيا : العدل.	٦٧
ثالثا : الوعد والوعيد	٧٣
رابعا : المنزلة بين المنزلتين	٧٧
خامسا : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر	٧٨
ـ الباب الثالث.	
(طبقات علماء الكلام ومذاهبهم).	٨٣
أولا : علماء المذهب السلفى.	٨٥

ثانيا : علماء المذهب المعتزلى ٨٨
ثالثا : علماء المذهب الأشعرى... ... ... ٩٢
رابعا : علماء المذهب الماتريدى ٩٥
خامسا : علماء وفرق المذهب الشيعى ٩٦
— الباب الرابع
(التصوف الاسلامى ومراحل تطوره)
مصطلحات صوفية ... ...
التصوف ١٠٣
المقامات والأحوال والشطحات الصوفية ١١١
أ — التــوبة ١١٦
ب — المجاهـدة ١١٩
حـ — الصــبر... ... ... ١٢٢
د — الشكــر ١٢٣
و — الحياء والمراقبة والاحسان ١٢٧
ز — التوكل ١٢٩
ح — الخوف والرجاء ١٣١
ط — المحبة والشوق ١٣٣
تعريف الحال ١٣٦
بعض الأحوال ١٣٧
أ — الهيبة والأنس... ... ... ١٣٨
ب — القبض والبسط ١٣٨
حـ — التواجد والوجد والوجود ١٣٩

د — التفرقة والجمع وجمع الجمع ١٤٠

هـ — الغيبة والحضور والصحو والسكر ١٤١

و — الذوق والشرب والمحو والمحاضرة والمكاشفة ١٤٢

ز — الفناء والبقاء ١٤٣

الطريقة الصوفية القادرية ١٤٥

الطريقة الصوفية التيجانية ١٤٦

الطريقة السنوسية.. ... ... ١٤٦

— الباب الخامس

الكنــدى ١٤٩

التوحيـدى ١٦٠

— الباب السادس

الفرق الاسلامية ١٦٥

تمهيــد ١٦٥

فرق الشيعة ١٦٨

فرق الشيعة الرافضة أو الغلاة ١٦٨

فرق الشيعة الزيدية ١٧٣

فرق المشبهة أوالمجسمة ١٧٥

فرق الخوارج ١٧٩

المراجع والمصادر العربية والأجنبية ١٨٧

حتى ١٩٥

طبع بمطابع جريدة السفير



